



is 1 II gleiche

I. + I. in teil I

Jahrbücher

für

speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Noack.

ERSTER JAHRGANG.

Drittes Heft.

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1846.

Inhalts-Verzeichniss.

I. Abhandlungen:

II. Kritiken:

Den *„Jahrbüchern für speculative Philosophie“* haben bis jetzt ihre Mitwirkung zugesagt die Herren:

Adler in Worms
Bachmann in Jena
Bayrhoffer in Marburg
Beck in Kopenhagen
Benary, Ag., in Berlin
* **Berner** in Berlin
Bohne in Cassel
* **Boumann** in Berlin
Carriere in Giessen
* **Cieszkowski**, Graf v., in Berlin
Conradi in Dexheim in Rheinhessen
Danzel in Leipzig
Daumer in Nürnberg
Droysen in Kiel
Feuerlein in Stuttgart
* **Förster** in Berlin
Formstecher in Offenbach
* **Gabler** in Berlin
Genthe in Eisleben
George in Berlin
Geubel in Frankfurt a. M.
* **Glaser** in Berlin
* **Grossheim** in Berlin
Grün in Paris
Günther in Bernburg
Hagen in Heidelberg
Hanne in Braunschweig
Harms in Kiel
Hense in Halberstadt
Hiecke in Merseburg
Hillebrand in Giessen
Hinrichs in Halle
* **Hotho** in Berlin
Ideler in Berlin
Kapp, Alex., in Soest
Kapp, Chr., in Heidelberg
Kapp, Fr., in Hamm
Köstlin in Tübingen
Leonhardi, Frhr. v., in Heidelberg
* **Lette** in Berlin
Lindemann in Solothurn
* **Märcker** in Berlin
Märklin in Heilbronn
* **Mätzner** in Berlin
Marbach in Leipzig
Mayer in Oldenburg
Meier in Tübingen
* **Michelet** in Berlin
Möller in Nidda
Nauwerk in Berlin
Oppenheim in Heidelberg
Piper in Bernburg
Planck in Tübingen
* **Puttkammer**, von, in Berlin
Reichardt in Tübingen
Reiff in Tübingen
Röse in Berlin
* **Röstell** in Berlin
Röth in Heidelberg
* **Rötscher** in Berlin
Rosenkranz in Königsberg
Sachse in Stettin
Schärer in Basel
Schliephake in Wiesbaden
* **Schmidt**, Alexis, in in Berlin
* **Schmidt**, Eduard, in Berlin
Schmidt, Reinhold, in Berlin
Schmidt in Cöthen
Schmidt in Erfurt
* **Schulze**, A., in Berlin
* **Schultz**, C. A., in Berlin
Schwarz in Ulm
Schwegler in Tübingen
Schweickhardt inTübingen
Stephan in Göttingen
Susemihl in Heilbronn
* **Temmler** in Berlin
Ulrici in Halle
* **Vatke** in Berlin
* **Viebahn** in Berlin
Voigtländer in Berlin
Weissenborn in Halle
Widenmann in Stuttgart
Wirth in Winnenden bei Ludwigsburg
Wittstein in Hannover
Zech in Tübingen
Zeising in Bernburg
Zeller in Tübingen
Zimmermann in Worms
Zimmermann in Büdingen
Zschiesche in Dössel bei Wettin.

☞ Die mit * bezeichneten Herren sind Mitglieder der philosophischen Gesellschaft in Berlin, welche sich als solche durch ihre Redactoren, die Herren Michelet, Rötscher und A. Schmidt an den „Jahrbüchern für speculative Philosophie“ vertreten lässt.

Die *„Jahrbücher für speculative Philosophie“* erscheinen in vierteljährlichen Heften à circa fünfzehn Bogen, so dass vier Hefte einen Band von sechszig Bogen bilden. Titel uud Inhaltsverzeichniss jedes Jahrgangs werden mit dem letzten Hefte geliefert. Man abonnirt auf einen Jahrgang, desseu Preis auf 10 Gulden oder 6 Thaler gestellt ist. Einzelne Hefte werden nicht abgegeben. Jede solide Buchhandlung in- und ausserhalb Deutschland übernimmt Bestellungen auf die Jahrbücher.

I.

Abhandlungen.

I.

Philosophische Betrachtungen,

von

Dr. J. A. Ch. Voigtlaender.

(Vergleiche das erste Heft Seite 153 — 167 und das zweite S. 102 — 136.)

III. Ueber die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Bestimmung des Menschen.

Es ist bekanntlich aus dem Fortschritt und der Verbreitung der Philosophie oftmals geschlossen worden, dass der Mensch von Gott nicht zum Philosophiren bestimmt sei. Die Philosophen haben sich hierüber freilich jeder Zeit zu trösten gewusst. So sagt Cicero:*) *Est enim philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et suspecta et invisa: ut vel, si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit; vel, si in eam, quam nos maxime sequimur, conetur invadere, magna habere possit auxilia a reliquorum philosophorum disciplinis.* Wenn indess dieser Trost, den die Philosophen in sich selber finden, nicht eine bloss passive Selbstgenügsamkeit, die in der That nur ein verstelltes Geständniss der eigenen Ohnmacht sein würde, sondern wirklicher Trost sein soll, so müssen sie den Zustand, in welchem sich die Philosophie befindet, begreifen, müssen sie wenigstens vor ihrem eigenen Gewissen gegen die ihr gemachten Vorwürfe gerechtfertigt wissen. In der That haben die Gegner der

---

*) *Quaest. Tusc. libr. II. init.*

Philosophie, welche diese für unmöglich halten, indem sie aus bestimmten Erscheinungen schliessen, dass sie nicht in der Bestimmung des Menschen begründet sei, den Philosophen eine nicht abzuweisende Aufgabe gestellt. Offenbar beruht die Philosophie für mich auf meiner Bestimmung, und sie ist überhaupt nur möglich, insofern sie in der Bestimmung des Menschen begründet ist. Diese aber hat einen zweifachen Sinn; einerseits nämlich ist sie absolutes Bestimmtsein meines Selbst, oder, ganz populär gesprochen, meine Bestimmung ist aus Gott abzuleiten; andererseits ist sie Bestimmung meines Selbst (dieses als Subject aufgefasst) oder Selbstbestimmung, d. i. ich bin wahrhaft selbst nur das, was ich durch mich selber bin. Insofern die Philosophie auf meiner Bestimmung im ersteren Sinne beruht, kommt ihr absolute Wahrheit zu; doch kann diese Wahrheit nur insofern für mich sein, als die Philosophie auf meiner Selbstbestimmung beruht.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit einer phänomenologischen Betrachtung, indem wir uns zunächst an das gemeine Bewusstsein wenden, an den Menschen, insofern er sich auf bestimmte Thatsachen seines Bewusstseins stützt.

„Mensch! wer Du auch seist, was Dir auch nahe liege, gewiss liegt Dir nichts näher als Deine Bestimmung; sie muss Dir als das Wichtigste gelten. Das, was Du bist, macht Deine Bestimmtheit aus, und durch diese bist Du unmittelbar auf Deine Bestimmung bezogen. Es kann Dir nun nichts begegnen, weder Erfreuliches noch Betrübendes, das sich nicht auf Deine Bestimmtheit bezöge; denn was Dich betrifft, betrifft Dich nur, insofern Du gerade dieser bestimmte Mensch, insofern Du gerade so und nicht anders bestimmt bist: es bezieht sich daher auch auf Deine Bestimmung. Es hängt von Deiner Bestimmtheit ab, ob etwas Dir Begegnendes Dich bestimme und wie es Dich bestimme; durch Dein So- oder Andersbestimmtsein bist Du so oder anders auf Deine Bestimmung bezogen. Du bethätigst Dich auf mancherlei Weise, doch kannst Du dich nicht bethätigen, ohne Dich auf Deine Bestimmung zu beziehen; magst Du Dich der Erforschung dieses oder jenes Gegenstandes hingeben, oder dieses oder jenes Werk vorhaben: was Du thust, bezieht sich auf Deine Bestimmung. Du musst mir diess zugeben, wenn Du Dich selber verstehst. Doch verstehst Du Dich selber? Ich weiss es nicht; doch soviel

weiss ich, dass Du Deine Bestimmung nicht erkennst noch begreifst, wie Du Dich zu ihr verhaltest, ohne Dich selbst zu verstehen. Wie wenig indess Du Dich auch verstehen mögest, Du weisst oder ahnest wenigstens, dass es etwas gebe, was Du als Deine Bestimmung zu betrachten habest, und Du kannst Dich davon nicht lossagen, so wahr Du bist und weisst, dass Du bist. — Du bist Deiner also bewusst; doch lass uns sehen, was dieses heisse. Dein Sein reicht für Dich gerade so weit, als Dein Bewusstsein; dasselbe aber gilt von Allem, was Du Sein nennst. Du bist also für Dich nichts ausser Deinem Bewusstsein; dieses umfasst Dich und die ganze Welt, selbst Deinen ausserweltlichen Gott, falls Du solchen glaubst; kurz es gibt für Dich nichts, was Dein Bewusstsein nicht umfasse. Dass es ausser Deinem Bewusstsein noch irgend ein anderes Bewusstsein gebe, vermagst Du in Wahrheit nicht einmal anzunehmen, ohne es in Deinem Bewusstsein anzunehmen. Dein Bewusstsein kann also für Dich zu keinem anderen ausser ihm seienden Bewusstsein im Gegensatz stehen oder gegen es beschränkt sein, es sei denn in sich selber. Du wirst mir also von vorne herein zugeben, dass es ein leeres Gerede sei, wenn man Dein Bewusstsein zu dem meinigen, das menschliche zu dem göttlichen als im Gegensatz stehend und aus diesem Grunde als beschränkt auffasst, da dieser Gegensatz ja in Dein eigenes Bewusstsein fällt und nur so Dich angeht. Siehst Du Dich aber zur Annahme eines ausser dem Deinigen seienden Bewusstseins genöthigt, so musst Du offenbar den Grund zu einer solchen Annahme in Deinem Bewusstsein finden, so dass Du dennoch ein solches andere Bewusstsein im Grunde in dem Deinigen hast. Was es ausser diesem seinem Grunde sei, kann Dich gar nicht kümmern, denn er ist ja der Grund desselben für Dich. Es bleibt also dabei, dass es für Dich nichts gibt, ausser Deinem Bewusstsein. So blicke denn in Dich und sieh, was Du in Deinem Bewusstsein findest; findest, sag' ich, denn zunächst findest Du Alles, selbst Dich, in Deinem Bewusstsein, und Du weist nicht, von wannen es komme. Doch hast Du Dich erst gefunden (sei es leidend — irgendwie bestimmt —, oder thätig — Dich irgendwie bestimmend —), so ist es Dir möglich, auf Dich zu achten. Was Du so findest, wenn Du auf Dich oder Dein Bewusstsein achtest, wollen wir Thatsachen Deines Be-

wusstseins nennen. — Du bethätigst Dich, und wenn Du Dich bethätigst, so weisst Du unmittelbar, dass Du Dich bethätigst, d. i. Du findest Dich als Dich bethätigend; und ebenso findest Du Dich, wenn Du leidest, unmittelbar bestimmt oder beschränkt. Wenn Du Dich bethätigst, so verhältst Du Dich theils theoretisch, theils praktisch. Im ersteren Falle reflectirst Du über etwas, was Du in Deinem Bewusstsein findest; Du findest Dich also in irgend einem Verhältniss zu Deinem Bewusstsein, Du verhälst Dich als Bewusstsein zum Bewusstsein, willst Dir einer Sache bewusst werden. Doch was ist das, dessen Du Dir bewusst werden willst? Du willst zum Bewusstsein kommen über etwas, das Du in Deinem Bewusstsein vermissest; das Dir fehlende Bewusstsein bist Du selber, nicht wie Du es jetzt bist, indem Du strebst, sondern wie Du es werden willst. Diess Dir fehlende Bewusstsein ist Deine Bestimmung als theoretisch aufgefasst. Dein Ich ist Dir, insofern Du zum Bewusstsein kommen willst, ein Jenseits, wonach Du strebst. In Deinem theoretischen Verhalten verhälst Du Dich nur zu Dir selber, und zwar theils zu Deiner Bestimmtheit (was Du als Bewusstsein Dir bist), theils zu Deiner Bestimmung (was Du in Deinem Bewusstsein nicht findest, sondern erst suchst). — Durch Dein theoretisches Verhalten wird Dein praktisches bestimmt. Theoretisch Dich verhaltend nimmst Du Deine Bestimmung auf in Dein Bewusstsein; praktisch Dich verhaltend bethätigst Du Dich Deinem Wissen gemäss, nimmst Dein Wissen auf in Deinen Willen und trittst wollend aus Dir hinaus, um durch die That Deine Bestimmung zu erreichen. Nur so, wie Du theoretisch Deine Bestimmung aufgefasst, strebst Du, sie praktisch zu erreichen; denn wenn Du sie anders zu erreichen strebtest, so müsste es bewusstlos geschehen, und Du strebtest in Wahrheit nicht, sondern Du würdest getrieben. Aber ebenso wird Dein theoretisches Verhalten durch Dein praktisches Verhalten bestimmt. Du bethätigst Dich, indem Du entweder einem Triebe bewusstlos folgst, oder unmittelbar eine Ansicht von Deiner Bestimmung ergreifst und Dich dieser Ansicht (die für Dich eine gegebene ist) gemäss bethätigst — und Du kommst durch Dein Thun zum Bewusstsein über Dich.*) — Gehen wir etwas

*) Christus sagt: „So jemand wird des Willen thun, der mich gesandt

näher ein auf die Wechselbestimmung des Theoretischen und Praktischen. Du stellst an Dich die Forderung: Erkenne Dich selbst! Diese Forderung aber stellst Du an Dich gemäss Deiner Bestimmtheit; erst nachdem Du Dich so und so bethätigt hast, fragst Du: Was bin ich? Es ist diess zunächst eine Frage nach Deinem Bestimmtsein; sie ist aber nicht rein theoretisch, sondern es liegt ihr ein praktisches Interesse zu Grunde. Erst nachdem Du über Dich in Zweifel gerathen bist, fragst Du: Was bin ich? Du fragst so nicht nach einer seienden Bestimmtheit Deiner selbst — denn Du bist ja eben über Dich in Ungewissheit, erscheinst Dir unbestimmt —; sondern es soll erst zur Bestimmtheit kommen. Durch dieses Sollen wird Deine Bestimmtheit Dir zur Bestimmung; indem Du sprichst: „Was bin ich?“ sprichst Du unmittelbar als Deine Bestimmung aus, dass Du Deiner bewusst werden wollest. Insofern Du also über Deine Bestimmung zum Bewusstsein zu kommen strebst, verhältst Du Dich zu ihr schon praktisch; Du hast sie schon als ein bestimmtes Ziel gesetzt und suchst dieses zu erreichen. Die Frage: „Was bin ich?“ verwandelt sich sofort in die Frage: „Was soll ich werden?“ In theoretischer Hinsicht ist diese Frage so beantwortet: Ich soll meiner bewusst werden. Doch die Frage: „Was bin ich?“ ging hervor aus einem praktischen Interesse, aus dem Streben nach Bestimmtheit. Meine Bestimmung in theoretischer Hinsicht ist daher nicht, dass ich mir dessen bewusst werde, was ich bin, sondern dessen, was ich sein werde; denn insofern ich nach Bestimmtheit strebe, bin ich nicht etwas Bestimmtes. Weil ich nach Bestimmtheit strebe, d. i. um zu werden, was ich sein werde, will ich mir dessen bewusst werden, was ich sein werde, d. i. ich will das, was ich werde, mit Bewusstsein werden, will mich nach meinem Wissen bestimmen.“

Diess soeben Entwickelte dürfen wir als Thatsachen des gemeinen Bewusstseins betrachten. Jeder Mensch fasst seine Bestimmung als Selbstbestimmung, jeder unterscheidet sein theoretisches Verhalten von seinem praktischen und ist der Wechselbestimmung beider sich bewusst. Doch nur Thatsachen sind diess

---

hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede.“

für das gemeine Bewusstsein, deren Realität für es auf blossem Glauben beruht, dem sein Gegenstand etwas Gegebenes ist. Der Mensch glaubt, dass seine Bestimmung Selbstbestimmung sei, und bethätigt sich diesem Glauben gemäss; doch so findet er sich nur als sich selber bestimmend, und desshalb findet er sich zugleich als bestimmt. Sein Glaube ist daher dem Zweifel unterworfen oder ist vielmehr der Zweifel selbst, doch zunächst bewusstloser Zweifel. Denn insofern der Mensch glaubt, ist er sich etwas Gegebenes; seine Bestimmung als Selbstbestimmung glauben, heisst daher sie als Bestimmtsein auffassen. Dieser Glaube ist also mit sich selber im Widerspruch; wer seine Bestimmung bloss glaubt als Selbstbestimmung, der zweifelt auch daran. Dieser zweifelhafte Glaube ist Thatsache des gemeinen Bewusstseins; der Mensch glaubt sein Schicksal von sich und sich von seinem Schicksal abhängig.*)

*) Zur Erläuterung des Gesagten deuten wir an, wie das gemeine Bewusstsein sich als religiöses Bewusstsein gebehrde. Der Mensch glaubt so seine Bestimmung zunächst als absolutes Bestimmtsein; er ist, was er ist, schlechthin durch Anderes, nichts durch sich selber, noch vermag er etwas durch sich selber zu werden. Dieses absolute Abhängigkeitsgefühl ist ihm Religion, doch nicht seine Religion. Um sich als absolut abhängig von etwas Höherem glauben zu können, muss der Meusch selbst seinen Glauben an seine absolute Abhängigkeit als von etwas Höherem abhängig glauben; der Glaube ist ihm etwas Gegebenes, seine Religion ist ihm geoffenbarte Religion; nicht einmal zu seinem Glauben ist er durch sich selber gekommen, sondern er ist dazu bestimmt. Der Mensch glaubt sich somit als absolut unschuldig. Doch auf diesem Extrem vermag er sich nicht zu behaupten. Wenn ihm auch sein Glaube an seine absolute Abhängigkeit etwas Gegebenes ist, so muss er wenigstens den Glauben an das Gegebensein (Geoffenbartsein) seines Glaubens als seinen Glauben betrachten und sich zurufen: „Du sollst Dich als absolut abhängig glauben!“ Sich als absolut abhängig glaubend, betrachtet der Mensch als seine einzige Pflicht, sich bestimmen zu lassen: der absolute Gehorsam ist seine einzige Tugend. Um diesen Gehorsam zu beweisen, darf er nicht von dem Baume der Erkenntniss essen. Denn sobald er sich erkennt, muss er sich als absolut schuldig erkennen und des Todes sterben. Besteht nämlich auch sein einziges Thun in seiner willigen Ergebung in den Glauben an seine absolute Abhängigkeit, so wird doch Alles von seiner Ergebung abhängig. Indem er also, sei es auch das Geringste, von dem Baume der Erkenntniss isst,

Was dem gemeinen Bewusstsein fehlt, ist die Einheit und Einigkeit; die Gegensätze, in denen es sich bewegt, fallen noch nicht für es in es selbst. Die Philosophie ist daher für es etwas Unmögliches; denn von der Entwickelung des menschlichen Bewusstseins als Selbstbewusstseins kann nur gesprochen werden, insofern in dieser Entwickelung die Bestimmung des Menschen sich als Selbstbestimmung offenbart. Es ist nöthig, noch etwas näher einzugehen auf die Thatsachen des gemeinen Bewusstseins, bevor wir von unserer phänomenologischen Betrachtung zu einer speculativen übergehen.

Wie gesagt findet der Mensch sich in seinem Bewusstsein zunächst als bestimmt, selbst sein Streben, sich selbst zu bestimmen, ist zunächst bestimmt als blosser Trieb. Die Selbstbestimmung fällt als Thätigkeit für das Bewusstsein in die Zeit; es muss daher auch das Ziel der Selbstbestimmung für es in die Zeit fallen. Sobald also der Mensch seine Bestimmung als Selbstbe-

---

indem er bloss seinen Glauben an seine absolute Abhängigkeit als seinen Glauben erkennt, wird er seinem Gotte gleich, denn er erkennt seine Bestimmung als absolute Selbstbestimmung. Doch als seinen Glauben muss er jenen Glauben erkennen; denn er muss, um sich ihm ganz hingeben zu können, wissen, was er glaube, und so erfahren, dass er glaube. Wie er aber zunächst sich als absolut abhängig glaubt, ebenso glaubt er auch zunächst bloss seine Bestimmung als absolute Selbstbestimmung. Er erkennt sich so zwar als schuldig an, doch nicht insofern er ist, sondern insofern er war. Seine Schuld ist ihm etwas Gegebenes; ein Anderer (Adam) ist für ihn schuldig geworden, und ebenso muss ein Anderer (Christus) ihn von der Schuld befreien. So ist der Mensch seinem religiösen Glauben nach bald absolut unfähig, bald absolut zurechnungsfähig. Im ersteren Falle kommt ihm Alles von seinem Gotte. Dieser Glaube an die absolute Unfähigkeit zeigt sich indess sehr ironisch; der Mensch glaubt zwar, Alles seinem Gott zu verdanken, doch glaubt er ihn bestimmen zu können, so dass er am Ende doch sich selber Alles verdankt. Ebenso schwankt er in seinem Glauben an seine absolute Zurechnungsfähigkeit, indem er einerseits sich als absolut schuldig, Alles, was ihn betrifft, von seiner Schuld abhängig glaubt, und so einen gerechten Richter fordert; andererseits auf eine unendliche Gnade seines Gottes rechnet, oder ein unerbittliches Schicksal über sich walten lässt, welches nach blosser Laune, wenigstens ohne Berücksichtigung seiner Schuld ihm sein Loos zuertheilt, so dass er also seine Zurechnungsfähigkeit gerade da aufgibt, wo sie sich bewähren sollte.

stimmung fasst, richtet er seinen Blick in die Zukunft; denn in ihr will er etwas durch Selbstbestimmung sein. Um aber durch Selbstbestimmung etwas werden zu können, muss er schon vor aller Selbsbestimmung etwas sein, und nur dem gemäss, was er so ist, kann er sich bestimmen, d. i. seiner Bestimmung geht, seinem Bewusstsein nach, seine Bestimmtheit vorher. Wenn er also, seine Bestimmung als Selbstbestimmung fassend, sich zuruft: „Du sollst, was Du wirst, durch Selbstbestimmung werden!“ so muss er, weil er eben nur seiner Bestimmtheit gemäss sich bestimmen kann, sich fragen: „Was bin ich jetzt, und wie bin ich es geworden?“ Der Mensch blickt also zurück in die Vergangenheit und sucht in ihr den Grund seiner Gegenwart — und so verliert er sich selber. Er fragt: „Bin ich, was ich jetzt bin, durch Selbstbestimmung geworden?“ Doch wie soll er diese Frage beantworten? Um Alles, was ich sein werde, durch Selbstbestimmung zu werden, muss ich Alles, was ich bin, durch Selbstbestimmung sein. Doch durch Selbstbestimmung kann ich etwas nur insofern sein, als mein Bewusstsein meinem Sein voranging. Nun aber komme ich über mich zum Bewusstsein, und dieses Bewusstsein, zu dem ich jetzt gekommen bin, fehlte mir vorher. Was war ich also, bevor ich überhaupt zum Bewusstsein kam? Ich war etwas; denn ohne etwas zu sein, konnte ich gar nicht zum Bewusstsein kommen; doch was ich war, das war ich weder mit, noch durch mein Bewusstsein; ich war bestimmt, aber nicht durch mich. Wenn ich nun, was ich bin, nicht ganz durch mich selber bin, wie kann ich Alles, was ich sein werde, durch mich selber werden? Kann meine Bestimmung schlechthin Selbstbestimmung sein? Das Gefühl sagt mir, dass ich beschränkt bin, und zwar beschränkt durch Anderes; ich finde in meiner Welt ein Anderes vor, das, meinem Gefühle nach, nicht durch mich ist, sondern vielmehr mich bestimmt. Ich kann daher die Fragen: „Was bin ich? und was werde ich sein?“ nicht beantworten, ohne Rücksicht zu nehmen auf das Andere, das mich bestimmt.

Ueber die angedeuteten Schranken muss das Bewusstsein, um Selbstbewusstsein zu sein, hinausgehen. Hierzu ist aber nur nöthig, dass es über sich zum Bewusstsein komme, dass es jene Schranken als Schranken seiner selbst erkenne; denn sobald diess

geschehen, fallen dieselben für es in es selber. Ich unterscheide in meinem Bewusstsein etwas von mir und verhalte mich zu demselben, als zu einem Andern. Was ist nun dieses Andere. Insofern ich mich theoretisch verhalte, gibt es für mich kein Anderes ausser in meinem Bewusstsein selber. Gesetzt nun, mein Bewusstsein sei schlechthin gleich meinem Selbst, so würde es für mich nichts geben können, ausser mir selber; der Unterschied in meinem Bewusstsein müsste Unterschied meiner selbst sein. Doch so ist es, dem Anscheine nach, nicht; denn ich finde in meinem Bewusstsein etwas, das ich von mir unterscheide, und dieser Unterschied ist für mich nicht blosser Unterschied meiner selbst. Mein Bewusstsein ist also nicht schlechthin gleich meinem Selbst. Was ist nun mein Selbst im Unterschiede von meinem Bewusstsein? Letzteres ist, insofern ich in ihm jenes finde, Selbstbewusstsein, d. i. Bewusstsein meines Selbst; insofern ich in ihm ein Anderes finde, ist es zwar Bewusstsein, doch nicht Selbstbewusstsein. Als Selbstbewusstsein ist mein Bewusstsein Erscheinung meines Selbst für es selber und in diesem begründet. Als Erscheinung tritt mein Selbst in die Zeit und steht unter dem Gesetze der Causalität; doch unter diesem kann es, um Selbst zu sein, nicht stehen, sondern es muss seinen Grund in sich selber haben. Insofern mein Selbst sein eigener Grund ist, ist es Wille; denn so nennen wir das, was schlechthin durch sich selbst ist und nur als sich selbst bestimmend gedacht werden kann.

Nunmehr lässt sich die Frage: „Wie ist Selbstbewusstsein möglich?“ von einer Seite beantworten. Mein Bewusstsein soll Selbstbewusstsein werden, hat einen zweifachen Sinn. Einerseits soll mein Bewusstsein in der Weise Bewusstsein meines Selbst sein, dass es an diesem seinen Inhalt hat; mein Selbst soll darin vollkommen, in allen seinen Beziehungen zur Erscheinung kommen; mein Bewusstsein soll umfassendes Bewusstsein von meinem Selbst sein. Es muss somit Ein Bewusstsein bilden, weil mein Selbst als solches in Wahrheit Eins ist, in welchen und wie vielen Beziehungen es auch stehe; denn wäre mein Selbst nicht Eins, so könnte es offenbar nicht Selbst sein. Andererseits soll mein Bewusstsein in der Weise Bewusstsein meines Selbst sein, dass dieses in ihm das Bestimmende ist, so dass es an diesem seinen Grund in sich selber hat. Es soll also nichts in meinem Bewusst-

sein vorkommen, das nicht durch mein Selbst gesetzt und begründet wäre. Mein Bewusstsein ist Selbstbewusstsein, insofern sich in ihm mein Wille als Ein Wille offenbart. Für mich ist Alles in meinem Willen begründet; er muss, wenn ich mich selbst behaupten, wenn ich meine Würde nicht aufgeben will, für mich der letzte Grund sein. Mein Wille ist für mich das einzige absolut Gewisse, wodurch allein ein Anderes für mich gewiss sein kann. Bei Allem, was ich vorhabe, auch bei meinen Speculationen, kommt es bloss darauf an, was ich will. Doch ist der Wille, insofern er sein eigener Grund ist, nicht Willkür, sondern wesentlicher Wille und als solcher ist er Ein Wille. Wenn ich auch Alles wollen könnte, so könnte ich wenigstens nicht meinen Willen aufheben wollen; denn wenn ich diess wollte, so würde ich doch das Gegentheil thun, ich würde, meinen Willen negirend, ihn affirmiren. Bejahend sich zu verneinen und verneinend sich zu bejahen, ist die Natur des Willens, in der er gebunden ist, ohne seine Freiheit aufzuopfern. Nur die Willkür hebt sich wirklich selbst auf, nicht aber der wesentliche Wille. Die Willkür ist ein für sich stehender Act des Willens und so blosse Erscheinung desselben, während der Wille in Wahrheit Ein Wille ist in allen Acten seiner Erscheinung. Mein Selbst in meinem Räsonnement nicht zu verlieren, wie Fichte sagt, sondern es zu behaupten, diess Interesse muss mich in meinem Denken und Handeln leiten; diess heisst aber nichts Anderes, als dass ich die Einheit meines Willens nicht ausser Acht lassen dürfe, denn nur als wesentlicher Wille, als welcher er in allen seinen Acten Ein Wille ist, kann er für mich wahrhaft etwas begründen.

Doch mein Wille ist zunächst möglicher Wille, ich muss erst zu mir kommen, bevor ich bei mir sein, muss schon gewollt haben, bevor ich wirklich wollen kann. Wie ich, sobald ich wirklich will, die absolute Gewissheit habe, dass ich will, ebenso weiss ich auch, sobald ich über mich zum Bewusstsein gekommen, dass nichts möglich sei, es sei denn durch etwas Wirkliches. Denn möglich ist das, was verwirklicht werden kann; es wird aber verwirklicht durch etwas Wirkliches. Diess muss ich anerkennen, wofern ich meinem Willen Willenskraft zutrauen, ihn als wirklichen Willen anerkennen will; denn ich könnte nichts als durch meinen Willen verwirklicht anerkennen,

wenn ich nicht annähme, dass allein durch seine Wirklichkeit das Verwirklichte, welches vorher bloss Mögliches war, zu Wirklichkeit gelangt sei. Ich muss also auch die Möglichkeit meiner selbst von etwas Wirklichem ableiten. Hiermit nehmen wir denn Abschied von unserer bisherigen, bloss phänomenologischen Betrachtung, indem wir zu einer speculativen Entwickelung der Bestimmung des Menschen übergehen.

„Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewusstsein und hat die Gestalt des Selbst," sagt Hegel; in welchem Sinne wir ihm beistimmen, lässt sich aus unserer bisherigen Entwickelung ersehen. Aus dieser ergibt sich, dass das Selbstbewusstsein als solches nothwendig in sich vollendet sein müsse. Hierzu gehört aber ein Zweifaches. Als verwirklichtes Selbstbewusstsein muss es vollkommen vermittelt sein mit dem Selbst, dessen Verwirklichung es ist. Insofern es also mein Selbstbewusstsein ist, muss es mit meinem Selbst absolut vermittelt, es muss durchgängig Bestimmung meines Selbst sein. Weil aber mein Selbst zunächst nur etwas Mögliches ist, so muss es als solches abgeleitet werden aus einem absolut wirklichen Selbst. Dieses kann in meinem Bewusstsein, welches nur als verwirklicht wirklich ist, nur als Verwirklichtes, d. i. als Idee sein. Diese Idee ist aus meinem Selbst abzuleiten und eben so dieses aus jener.

Das verwirklichte Wirkliche hat an seiner Möglichkeit seine nächste Voraussetzung. Wie nun die Bestimmung des Menschen als verwirklicht absolute Selbstbestimmung ist, so ist sie als mögliche absolutes Bestimmtsein. Als solches ist meine Bestimmung nicht durch mein Selbst, denn dieses eben ist als mögliches absolut bestimmt, und zwar durch ein Anderes. Es kann aber mein Selbst als mögliches auch nicht durch ein anderes ebenfalls nur mögliches oder verwirklichtes Selbst bestimmt sein; denn ein solches Selbst kann zwar Mögliches verwirklichen, nicht aber eigentlich schlechthin etwas möglich machen. Das, wodurch überhaupt Alles, was möglich ist, erst möglich wird, muss absolut wirklich sein; es muss schlechthin in sich beruhen: es ist das Absolute. Diess fällt als solches in keine Zeit, d. i. es ist als solches nichts Zeitliches, vielmehr hat alles Zeitliche in ihm seinen Grund. Nennen wir dieses Absolute Gott, so ist die Forderung,

einen absoluten Beweis für das Dasein Gottes zu liefern, sich selbst widersprechend. Um einen solchen Beweis zu führen, muss man, was bewiesen werden soll, schon voraussetzen. Wenn es nichts Absolutes gibt, so fällt auch die Forderung eines solchen Beweises weg. Relativ, nämlich für mich, kann ich das Dasein Gottes wohl beweisen, indem ich es von meinem Selbst aus ableite; soll aber hieraus ein absoluter Beweis werden, so muss ich die Sache umkehren, so dass Gott selber sein Dasein durch mich beweist. Wie überhaupt bei Forderungen und Fragen darauf zu achten ist, ob man auch vernünftiger Weise eine solche Forderung machen oder so fragen könne; so muss man namentlich in Bezug auf Gott vernünftig zu fragen sich bemühen. Man kann sagen, dafür, dass das Absolute ist, sei jeder sich selbst ein Beweis und jeder komme darauf von selbst, wofern er nur zu sich komme; doch anders verhält es sich damit, was Gott ist. Wer Letzteres erkennen will, der muss Gott schaffen, nämlich für sich, und darum als Idee.*)

---

*) Beiläufig richten wir einen Blick auf eine moderne Erscheinung, die jedenfalls merkwürdig und einer Erklärung wohl werth ist. Szeliga (Eine Uebersicht über den Gang der neuesten Philosophie. Charlottenburg, Verlag von Egbert Bauer. 1846. S. 4.) sagt: „Die neueste deutsche Pilosophie ist jetzt dabei angelangt, das einzelne Individuum zum Besitzer des Absoluten, mit dem es nach Belieben schalten und walten kann, zu machen." — Das Absolute ist somit aufgehoben in das Belieben der einzelnen Individuen, oder, was dasselbe ist, das individuelle Belieben ist für das Absolute erklärt. Das Belieben fängt seinem Begriffe nach in jedem Punkte seines Waltens von vorne an und duldet daher keine Consequenz. Die modernen Besitzer des Absoluten müssen daher, ihrem Prinzipe nach, bald consequent, bald inconsequent sein, so dass es bei ihnen ganz *ad libitum* geht. Ist das Absolute als das Belieben bestimmt, so gibt es nichts schlechthin Gewisses. Die Besitzer dieses Absoluten sind daher ganz consequeut, wenn sie ganz nach Belieben und somit gewissenlos bestimmen, was Wahrheit sein solle, nach Belieben über den Fortschritt der Philosophie verfügen; ihrem Prinzipe nach sind sie ja allmächtig und durch Nichts gebunden. Doch ist die Philosophie dahin gekommen, dass sie bekennen muss, es gebe nichts absolut Gewisses, so bekennt sie ihre Ohnmacht, ihre Entwickelung ist Verwickelung geworden, aus der sie sich bei ihrer Ohnmacht nicht anders zu retten weiss, als dass sie sich dem Belieben und somit dem Zu-

Was die Idee im Allgemeinen sein müsse, ergibt sich daraus für mich, wie ich zu ihr komme. Sie ist zunächst für mich etwas bloss Gesetztes, doch insofern mit Nothwendigkeit Gesetztes, als ich sie, sofern ich mich selbst verstehe, setzen muss. Insofern ist sie in meinem Selbst begründet; doch so, dass sie die Bedeutung hat, mein Selbst zu begründen. Ich muss daher, wofern ich nur weiss, was ich eigentlich will, die Idee Gottes als sich selber absolut Begründendes setzen. So habe ich beim Setzen der Idee Gottes von vorne herein einen Maasstab, womit ich es als mein Setzen prüfen kann; ich brauche nämlich bloss zu fragen, ob ich sie als das gesetzt, als was ich sie, meinem wesentlichen und darum einigen Willen nach, setzen will.

Wie schon angedeutet, so hat die Bestimmung des Menschen einen zweifachen Quellpunkt. Insofern dieser im Absoluten oder in Gott liegt, so ist sie, sowie die Bestimmung der geschaffenen Welt überhaupt, nichts Anderes, als die Offenbarung Gottes. Die Zeit ist nur die Form des Zeitlichen und daher nicht vor diesem, sondern zugleich mit der Welt geschaffen; sie ist ewig, weil sich Gott seinem Wesen gemäss ewig offenbart. Diejenigen, welche meinen, dass Gott die Welt einst, d. i. in der Zeit, geschaffen habe, wissen in Wahrheit nicht, was sie meinen. Spricht man nämlich von einer zeitlichen Schöpfung der Welt, so fasst man diese als in der Zeit bestimmte auf, so dass man sagt: „Diese so und so bestimmte Welt hat Gott in dieser bestimmten Zeit, einst oder jetzt, geschaffen." Dass das gemeine Bewusstsein sich von dem Glauben an eine zeitliche Schöpfung nicht loszusagen vermag, darf nicht als Grund betrachtet werden, aus welchem irgend etwas mit Nothwendigkeit gefolgert werden könnte, sondern nur als eine Erscheinung, der man, um sie zu verstehen, auf den Grund gehen muss. Es liegt diesem Glauben die Wahrheit zu Grunde, dass von einer Schöpfung, welche schlechthin zeitlos wäre, gar nicht gesprochen werden kann; denn mit dem Zeitlichen ist die Zeit schon mitgesetzt. Gott selber ist vor der Schöpfung da; doch ist diess Dasein nicht zeitlich zu fassen. Denn sagen, dass Gott der Zeit nach früher sei als die Schöpfung, heisst behaupten,

---

fall anvertraut. — Dass sich übrigens in dieser Richtung ein Moment der Wahrheit offenbart, werden wir am passenden Orte zeigen.

dass er, bevor die Zeit ist, in der Zeit sei. Gott ist vor der Schöpfung da, heisst vielmehr nichts Anderes, als dass sie in ihm ihren Grund hat und nichts ist, als seine Bestimmung und Offenbarung. Wird nun die Schöpfung aus dem Wesen Gottes abgeleitet, so ist sie einerseits nothwendig: Gott muss seinem Wesen nach sich offenbaren; andererseits ewig, insofern sie aus dem ewigen Wesen Gottes hervorgeht. Doch in anderem Sinne ist die Schöpfung nothwendig und ewig, als das Wesen Gottes; während nämlich dieses als Setzendes nothwendig, als Grund ewig ist, ist jene als Gesetztes nothwendig, als Folge ewig. Weder die Ewigkeit, noch die Zeitlichkeit darf abstract gefasst werden; die eine ist nicht ohne die andere. Die Zeit ist ewig, weil sie aus der Ewigkeit entspringt, als Abbild oder Bestimmung derselben. Das gemeine Bewusstsein hat sich noch nicht zum Begriffe der Zeit erhoben, fasst sie daher nicht als die Zeit, sondern als eine bestimmte Zeit, und erfährt somit, dass diese an jener ihre Voraussetzung habe, dadurch, dass es, indem es die Zeit entstanden denkt, sie zum Behufe ihrer Entstehung voraussetzt und so ausspricht, dass es die Zeit als eine bestimmte auffasse, der eine andere, ebenfalls bestimmte vorhergeht. Wenn dieses Bewusstsein sich selbst verstände, so würde es einsehen, dass, wie alles Bewusstsein an dem Selbstbewusstsein seine Voraussetzung und Basis hat, so die zeitlich bestimmte Schöpfung erst möglich werde durch die zeitliche schlechthin, d. i. durch die ewige. — Das gemeine Bewusstsein vermag sich aber ferner nicht zu dem Glauben zu entschliessen, dass die Welt aus dem Wesen Gottes hervorgehe, sondern meint, dass sie ihren Grund allein in dem Willen Gottes habe. Es wäre gegen diese Meinung nichts einzuwenden, wenn sie sich selber verstände. Doch verkennt sie die Natur des göttlichen Willens, indem sie ihn abstract auffasst und ihm gerade das abspricht, was ihm als göttlichem Willen wesentlich ist. Wie der Wille ohne Bestimmungsgrund überhaupt bloss abstracter und somit unwirklicher Wille ist, so kann auch der göttliche Wille des Bestimmungsgrundes nicht entbehren. Daher fügt denn auch das gemeine Bewusstsein dem abstract augefassten göttlichen Willen einen Bestimmungsgrund bei, wie Güte, Liebe; dass aber dieser Bestimmungsgrund dem göttlichen Willen bloss beigefügt ist, darin liegt die Mangelhaftigkeit dieser Auffassung. Der wirkliche

Wille muss sich seinen Bestimmungsgrund selber setzen, und, um diess zu können, darf er nicht wesenloser Wille sein. Der göttliche Wille muss als der absolute Wille schlechthin in sich selber seinen Grund haben. Als absoluter Wille ist er schlechthin in und durch sich bestimmt als Ein Wille, so dass er nicht in jedem Punkte seines Wollens von vorne beginnt und als eine Vielheit von Willensacten nach einander sich beweist, sondern er ist ewiger, mit sich absolut einiger Wille. Es ist daher im Grunde einerlei, ob man die Welt aus dem Wesen oder aus dem Willen Gottes ableitet, denn weder ist jenes willenlos, noch dieser wesenlos; doch ist zu beachten, dass das, was seinen Grund in sich hat oder schlechthin durch sich selbst ist, die *causa sui* Wille ist.

Insofern die Welt aus Gott abzuleiten ist, so ist sie einerseits nicht als eine Welt im Gegensatz zu anderen Welten zu fassen, gleichsam als habe Gott unter den möglichen Welten die beste gewählt, sondern als die Welt schlechthin; andererseits ist sie schlechthin Eine Welt und als solche in sich vollendet, nicht aber ein blosser Complex von einzelnen Welten ohne wahre Einheit. Denn als das Absolute ist Gott nicht bloss Ein Gott, sondern der Gott schlechthin, und als solcher die höchste und concretste Einheit, ausser welcher überhaupt nichts ist. Insofern sich nun Gott seinem Wesen gemäss offenbart, so muss er sich auf absolute Weise offenbaren. Die Welt ist daher als Offenbarung Gottes in ihr selber absolut; nicht ist sie ausser Gott, noch Gott ausser ihr, vielmehr ist sie nichts als die Selbstbestimmung Gottes. Wie also Gott Einer und in sich vollendet ist, so die Welt als seine Offenbarung; sie ist nicht eine von den möglichen Welten, sondern die einzige, schlechthin wirkliche Welt, durch die und innerhalb welcher allein von möglichen Welten die Rede sein kann. Wollte man ohne Rücksicht auf sie von einer möglichen Welt sprechen, so spräche man von einer abstracten Möglichkeit, welche, als nicht aus der Wirklichkeit stammend, sich selbst aufhebt. Es ist diess die sogenannte logische Möglichkeit, welche indess sehr unlogisch ist, da in ihr eben davon, worauf es gerade ankommt, nämlich von der Wirklichkeit, abstrahirt wird. Diese Möglichkeit hängt allein noch durch die That des Abstrahirens mit der Wirklichkeit zusammen; soll sie also voll-

kommen, wie man will, von der Wirklichkeit abstrahiren, so muss ihr auch noch das genommen werden, was sie der Abstraction verdankt, in welchem Falle sie freilich ganz leer ausgehen würde.

Weil Gott als das Absolute nothwendig in sich vollendet ist, die Welt aber nichts sein kann als Selbstbestimmung und Offenbarung Gottes, so ist sie in jedem Zeitpunkte wesentlich **vollendet**, mithin in allen Zeitpunkten im Grunde unveränderlich eine und dieselbe. Wie die Möglichkeit überhaupt nur aus der Wirklichkeit, so kann auch die veränderliche Welt nur aus der unveränderlichen abgeleitet werden. Wir deuten diese Ableitung, unserem Zwecke gemäss, hier bloss an.

Die Welt ist unveränderlich, soweit sie schlechthin aus dem göttlichen Willen hervorgegangen; doch so ist sie von diesem in Wahrheit nicht unterschieden und darum nicht Offenbarung Gottes, sondern nichts als sein eigenes Wesen. Um sich zu offenbaren, oder, was dasselbe ist, um da zu sein, muss Gott sich absolut von sich unterscheiden oder sich seiner selbst entäussern. Diese Selbstentäusserung Gottes kann aber nicht darin bestehen, dass er etwas Nichtgöttliches schafft; vielmehr muss Alles, was er schafft, die Bestimmung haben, ihn zu offenbaren. Gott entäussert sich seiner selbst, indem er die Welt schafft, heisst: die geschaffene Welt ist wesentlich geschaffener Wille, der die Bestimmung hat, Gott zu offenbaren. Erst in dem geschaffenen Willen hat Gott sich seiner selbst wirklich entäussert, so dass die Welt, insofern ihr eigener Wille inwohnt, durch sich selbst ist. Vorläufig deuten wir über das Verhältniss des geschaffenen zum göttlichen Willen bloss an, dass dieser Prinzip des Wesens, jener Prinzip der Erscheinung ist.

Um die Welt der Erscheinungen zu begreifen, kommt es darauf an, das Verhältniss derselben unter einander und zum Wesen richtig aufzufassen. Die Welt der Erscheinungen hat schlechthin die Bestimmung, Gott zu offenbaren; insofern diese Bestimmung aus dem Willen Gottes hervorgeht, ist sie absolut realisirt. Also auch als Welt der Erscheinungen ist die Welt in jedem Zeitpunkte die Welt schlechthin, d. i. Gott kommt in ihr zur Erscheinung; denn käme Gott nicht in jedem Zeitpunkte vollkommen zur Erscheinung, so nie. Gott kommt zur Erscheinung, heisst ja eben: er tritt in die Zeit; die Zeit aber ist nur als bestimmte Zeit da.

Die Welt der Erscheinungen ist also in jedem Zeitpunkte unendliche Welt. Ebenso aber umfasst jeder Zeitpunkt die Welt als einen bestimmten Complex von Erscheinungen oder als zeitlich bestimmte Welt. Die Welt ist daher, dem Anscheine nach, in jedem Zeitpunkte mit sich im Widerspruch; aber auch nur dem Anscheine nach. Dieser Widerspruch ist an sich gelöst, d. i. er ist nur da für die Reflexion, insofern diese nicht auf das Wesen selbst eingeht. Die Welt der Erscheinungen hat wie die Zeit einen zweifachen Ursprung. Die Zeit ist einerseits Zeit schlechthin und entspringt sonach in jedem ihrer Punkte aus der Ewigkeit oder ist nichts als Bestimmung dieser; andererseits ist sie in sich selber bestimmt und so in jedem ihrer Punkte Produkt ihrer selbst. Mit anderen Worten heisst diess: Die Zeit ist einerseits, und zwar als wesentlich betrachtet, aus Gott abzuleiten, in welchem Falle sie schlechthin wirkliche Zeit ist; andererseits ist sie aus dem Prinzip der Erscheinungen abzuleiten, in welchem Falle sie in jedem ihrer Punkte nur als Erscheinung wirklich, dem Wesen nach nur möglich ist. In letzterer Hinsicht ist jeder bestimmte Zeitpunkt der folgende als möglicher, der vorhergehende als wirklicher Zeitpunkt. Dasselbe gilt von den Erscheinungen überhaupt. Denken wir uns einen bestimmten Zeitpunkt; er umfasst die ganze Welt, und zwar einerseits als wesenhafte, andererseits als Erscheinungswelt. Die Erscheinungen, welche die Welt, wie sie in einem bestimmten Zeitpunkte erscheint, ausmachen, sind zugleich und in diesem Zugleichsein gegen einander bestimmt. Dass diese Welt nichts, als was sie ihrem Wesen nach ist, offenbaren könne, dass also, was sie als Erscheinungswelt etwa mehr enthält, denn als wesenhafte Welt, blosser Schein sei, ist einleuchtend; doch scheint die Welt, ihrem Wesen nach betrachtet, mehr als die Erscheinungswelt zu enthalten, wie diese in einem bestimmten Zeitpunkte erscheint. Allein es ist zu beachten, dass es eben wesentliche Bestimmung der Welt ist, zu erscheinen. Wie also die Welt ihrem Wesen nach eine Einheit bildet, indem sie aus dem Willen Gottes als der höchsten und concretsten Einheit hervorgeht und von dieser umfasst und gehalten wird, so muss sie auch als Eine Welt erscheinen, d. i. es muss auch für die Erscheinungswelt eine Einheit geben, welche alle Erscheinungen als solche umfasst. Diese Einheit muss, wie Gott als die höchste und concretste Ein-

heit absolut ist, für die Erscheinungswelt allumfassend und unendlich sein; sie ist der **Raum.** Wer die Unendlichkeit des Raumes zugibt, der muss auch zugeben, dass das Absolute in jedem Zeitpunkte zur Erscheinung komme; denn jeder bestimmte Zeitpunkt umfasst den ganzen Raum, und die Erscheinungswelt füllt ihn vollkommen aus. Aber was ist der Raum an sich? Die Zeit ist, wie wir sagten, blosse Form des Zeitlichen; so ist auch der Raum blosse Form des Räumlichen, nicht ohne dieses. Als Form des Räumlichen ist der Raum wirklicher Raum; an sich dagegen ist er bloss die formelle Möglichkeit der Erscheinungswelt, insofern diese die Bestimmung hat, da zu sein.

Einen Einwand, den man uns hier machen könnte, wollen wir sofort berücksichtigen. Wenn nämlich Gott in jedem Zeitpunkte vollkommen zur Erscheinung kommt, so scheint zu folgen, dass die Erscheinungswelt in allen Zeitpunkten gleich bestimmt und somit als Erscheinungswelt unveränderlich sein müsse. Diess haben bekanntlich die Eleaten allen Ernstes behauptet, indem sie die Erscheinung als Veränderung für blossen Schein erklärten. Dieser Ernst der Eleaten hat freilich die Philosophie manchem Spasse preisgegeben, doch ist er nicht so absurd, wie man wohl glaubt. Insofern nämlich die Erscheinungswelt schlechthin aus Gott abzuleiten ist, an welche Ableitung eben die Eleaten dachten, so ist sie in allen Zeitpunkten unveränderlich eine und dieselbe, nicht bloss ihrem Wesen nach, sondern ebenso also Erscheinungswelt; in dieser Hinsicht ist sie offenbar vollkommen *a priori* zu erkennen. Allein die Erscheinungswelt ist nicht schlechthin aus Gott abzuleiten, und nur darum ist sie veränderlich. Ob sie auch in dieser Hinsicht *a priori* erkannt werden könne, wird sich erkennen lassen, wenn wir auf den Grund der Erscheinungen, insofern sie der Veränderung unterworfen sind, etwas näher eingehen. Insofern die Erscheinungswelt veränderlich ist, ist jede Erscheinung in ihr zeitlich bestimmt, und zwar durch eine vorangehende Erscheinung. Allein die Ableitung der Erscheinungswelt aus vorangehenden Erscheinungen ist einseitig und setzt in der That die Veränderlichkeit der Erscheinungswelt nur voraus. Insofern jede Erscheinung durch eine vorangehende bestimmt ist, ist ferner die Erscheinungswelt unveränderlich. Dann denken wir uns diese in einem bestimmten Zeitpunkte als einen Complex zugleichseiender Erschei-

nungen. Wie jede bestimmte Erscheinung, so ist der ganze Complex durch vorangehende Erscheinungen bestimmt, welche wiederum durch vorangehende bestimmt waren u. s. f. Jede bestimmte Erscheinung sowie der ganze Complex in gedachtem Zeitpunkte war also von Anfang an bestimmt; sämmtliche Erscheinungen durch alle Zeit hindurch bilden demnach einen Complex von Erscheinungen, die unveränderlich in sich, wie gegen einander bestimmt sind. Was in diesem Complex zunächst als Veränderlichkeit vorausgesetzt ist, das ist somit als blosse Vielheit bestimmt, die ebenfalls in der Ableitung der Erscheinungen aus Erscheinungen nur vorausgesetzt wird. Zu dieser Vielheit bildet das als Unveränderliches Vorausgesetzte die Einheit; aus der Frage, wie das Veränderliche aus dem Unveränderlichen abzuleiten, wird so die Frage, wie aus der Einheit die Vielheit entspringe.

Um die Veränderlichkeit der Welt als Erscheinungswelt begreifen zu können, hat man den Begriff der Möglichkeit zu deduciren; denn von Veränderung kann in Wahrheit nur insofern gesprochen werden, als etwas möglich ist. Wenn man die Erscheinung als etwas durch ein Anderes Gesetztes erklärt, so ist gegen eine solche Erklärung weiter nichts einzuwenden, als dass dadurch die Erscheinung als solche nicht erklärt werde. Die Erscheinung ist darum so schwer zu begreifen, weil sie, dem Anscheine nach, etwas sich selbst Widersprechendes ist; sie ist nämlich wesentlich etwas Mögliches, und muss als solches deducirt werden. Leitet man sie nun aus Erscheinungen ab, so erweist sich diese Ableitung im zweifachen Sinne als mangelhaft. Einerseits nämlich wird die Erscheinung so aus ihr selber abgeleitet, also gegen ihren Begriff, nach welchem sie die Bedeutung hat, durch ein Anderes gesetzt zu sein; sie wird so in der That nicht abgeleitet, sondern nur vorausgesetzt. Andererseits erhält sie durch diese Ableitung den Charakter der Nothwendigkeit; denn sie ist durch die vorausgesetzte Erscheinung als nothwendig bestimmt. Leitet man dagegen die Erscheinung schlechthin oder unmittelbar aus Gott ab, so ist sie zwar als durch ein Anderes Gesetztes deducirt, doch als nothwendig Gesetztes und darum als unveränderlich bestimmt.

Es ist oben schon gesagt, dass Gott, um sich zu offenbaren oder um da zu sein, seiner selbst sich entäussern müsse, und dass diese Selbstentäusserung Gottes in der Erschaffung der Welt als geschaffenen Willens bestehe. Der geschaffene Wille ist nun in Wahrheit einzig und allein das Real-Mögliche. Denn der Wille hat die Bedeutung, *causa sui* zu sein; der geschaffene Wille ist daher ein Widerspruch, nämlich geschaffen und dennoch *causa sui* zu sein. Dieser Widerspruch hebt sich indess dadurch, dass der geschaffene Wille nur als möglicher Wille geschaffen ist, mit der Bestimmung, wirklicher Wille zu werden. Das Verhältniss des geschaffenen Willens zum göttlichen ist näher so zu bestimmen. Einerseits entäussert sich Gott seiner selbst im erschaffenen Willen, indem er in ihm seinen wesenhaften und einigen Willen negirt. Durch diese Negation entsteht die reale Möglichkeit; denn Gott negirt sich, heisst: er setzt sich als möglich. Ferner ist der geschaffene Wille Negation des göttlichen als einigen Willens und darum wesentlich zu diesem als Vielheit individueller Willen bestimmt. Andererseits kann sich Gott seiner selbst nur entäussern, um sich zu offenbaren. Die Selbstentäusserung Gottes ist ein wesentlicher Act seines Willens; dieser wäre nicht wirklicher Wille, wenn er sich nicht durch Negation seiner selbst affirmirte. Alle Acte aber des göttlichen als einigen und ewigen Willens sind im Grunde Ein ewiger Act; Gott affirmirt sich also nothwendig in jedem Zeitpunkte in seiner Selbstentäusserung, d. i. er kommt in jedem Zeitpunkte durch den geschaffenen Willen zur Erscheinung.

Aus dem soeben Entwickelten ergibt sich nun in Rücksicht auf die Erscheinungswelt Folgendes. Sie ist ewige Offenbarung Gottes, und zwar einerseits ewiges Offenbarsein, andererseits ewiges Offenbarwerden Gottes, und zwar in der Weise, dass jenes einerseits Resultat, andererseits Grund des letzteren ist. Sowohl ihrem Wesen als ihrer Erscheinung nach ist sie wirklich als möglich und möglich als wirklich. Sie ist in ihrem Grunde nur mögliche Welt, insofern sie aus dem geschaffenen Willen hervorgeht; denn dieser ist wesentlich möglicher Wille. Doch der geschaffene Wille hat seine Voraussetzung und wesentliche Bestimmung im absoluten Willen, ist daher nur als wirklicher Wille

möglich, d. i. seine Möglichkeit beruht auf seiner Wirklichkeit, liegt innerhalb dieser. Der geschaffene Wille kann sich nur in den Grenzen der ihm von dem absoluten Willen gesetzten Bestimmung bewegen; er muss sich dieser gemäss bethätigen, muss sie realisiren. Doch diese Nothwendigkeit wohnt dem geschaffenen Willen nur insofern ein, als er seine Bestimmung durch den absoluten Willen hat, d. i. als der Totalität der individuellen Willen. Der geschaffene Wille hat aber auch in sich selber seinen Grund und kann sich daher auch gegen die ihm vom absoluten Willen gesetzte Bestimmung negativ verhalten; doch diess nur als ein individueller Wille. Die Totalität der individuellen Willen ist wesentlieh Ein Wille und zwar der absolute als sich offenbarender Wille. Nur dem einzelnen individuellen Willen als solchem kommt Wahlfreiheit zu, weil nur er wesentlich möglicher Wille ist; denn nur als solcher kann er wählen. Nicht aber hat er die Wahl, überhaupt zu sein oder nicht, denn seine Möglichkeit hängt nicht von ihm ab, sondern vom absoluten Willen, d. i. er ist als möglicher Wille nothwendig; seine Wahlfreiheit bewegt sich innerhalb der dem geschaffenen Willen überhaupt als der Totalität inwohnenden Nothwendigkeit. Es muss daher jeder individuelle Wille sein Theil beitragen an der Offenbarung Gottes; Gott muss durch ihn offenbar werden. Wie aber Gott durch den individuellen Willen offenbar werde, kann nur für diesen, nicht für jenen einen Unterschied ausmachen.

Nunmehr gehen wir auf den in der Ueberschrift angedeuteten Zweck dieser Betrachtung ein, indem wir die Frage aufwerfen, in welchem Verhältniss die Philosophie zur Bestimmung des Menschen stehe. Es würde uns zu weit führen, wollten wir diese Frage nach allen Seiten hin erschöpfend beantworten; wir beschränken uns hier, dem Zwecke dieser Betrachtung gemäss, darauf, inwiefern die Philosophie in der Bestimmung des Menschen begründet sei.

In unserer Religion wird Gott als allwissend vorgestellt. Hiermit ist in Wahrheit nichts gesagt, als dass der göttliche Wille absoluter Wille sei. Als solcher sich schlechthin selbst bestimmender Wille muss er nothwendig sich wissender Wille sein. Wenn wir bisher sagten, dass er sich nach seinem Wesen bestimme,

so kann diess scheinen, als ob er als blinder Wille walte und nur darum sein Ziel nicht verfehle, weil er durch sein Wesen gebunden und somit Nothwendigkeit sei. Soll der göttliche Wille wirklich absolut sich selbst bestimmender Wille sein, so muss sein Wesen Wissen sein. Darin allein kann für Gott die Freiheit bestehen, dass er Alles, was ist, selbst sein eigenes Wesen, durch seinen Willen gesetzt weiss. Wie also Alles aus dem göttlichen Willen abzuleiten ist, so aus seinem Wissen. Die Welt ist daher durchaus gewusste Welt, so wie Gott sich wissender Gott ist. Weil aber Gott absolut wirklicher Gott ist, so gibt es für ihn nichts Wissbares, sondern was überhaupt wissbar ist, ist es einzig und allein dadurch, dass es von Gott absolut gewusst wird. Die Welt ist also durchgängig wissbar, weil sie aus dem Wissen Gottes hervorgeht, weil sie in der That nichts ist als Selbstanschauung Gottes. Ganz richtig fasst Kant Raum und Zeit als blosse Anschauungsformen; nur muss man sie nicht aus der Anschauung dieses oder jenes Menschen ableiten wollen. Wenn also die Welt die Bestimmung hat, Gott zu offenbaren, so hat sie auch die Bestimmung, dass Gott in ihr angeschaut und gewusst werde. Es gilt hier Alles, was wir oben von der Schöpfung bereits gesagt haben. Wie Gott als Wille sich in der Erschaffung des Welt seiner entäussert, so dass sie geschaffener und somit wesentlich möglicher Wille ist, der die Bestimmung hat, Gott zu offenbaren; so entäussert er sich seiner selbst auch als sich wissender Gott. Die Welt ist daher als Selbstentäusserung Gottes wesentlich Wissbares und der Möglichkeit nach Wissendes. Doch diese Negation ist für Gott wesentlich Affirmation; er kommt daher in der geschaffenen Welt in jedem Zeitpunkte nothwendig zum Bewusstsein, doch nur in der Welt als Totalität. Die Philosophie ist daher, wofern sie in der Bestimmung des Menschen als dem absoluten Bestimmtsein desselben begründet ist, in derselben nur insofern begründet, als die Menschen, als Totalität gefasst, Eine Bestimmung haben. In dieser Hinsicht hat sie den Charakter der Nothwendigkeit. Dagegen sofern sie in der Bestimmung des Einzelnen begründet ist, ist sie nur etwas Mögliches, das allein durch Selbstbestimmung desselben verwirklicht werden kann. Jeder muss sich so seinen Gott

selber schaffen, wie überhaupt, so auch für das Bewusstsein. Dadurch eben offenbart sich Gott in der Welt als Schöpfer, dass er in jeder Hinsicht in ihr geschaffen wird. Wir dürfen diese Betrachtung hiermit schliessen, da für den denkenden Leser zur weiteren Ausführung des Einzelnen, worauf wir uns für jetzt nicht einlassen können, der Winke genug gegeben sind.

II.

Das Verhältniss der Wissenschaft zum Staate.

Von

Dr. J. C. Glaser.

Nebst den daran geknüpften Debatten der philosophischen Gesellschaft zu Berlin.

Von allen Fragen, welche die Aufmerksamkeit und das Interesse der Gegenwart beschäftigen, greift die, welche das Verhältniss der Wissenschaft und des öffentlichen Unterrichts zum Staate oder die Lehrfreiheit betrifft, am mächtigsten und tiefsten in das Leben der Völker ein. Davon geben nicht nur unsere Nachbarländer Frankreich, die Schweiz und England, wo dieselbe seit geraumer Zeit unter den heftigsten Parteikämpfen verhandelt wird, den augenscheinlichen Beweis, sondern es können auch unsere eigenen Zustände und Verhältnisse uns darüber sattsam belehren. Auch die Geschichte der vergangenen Jahrhunderte stellt uns wiederholt dieses Schauspiel und nicht selten unter tragischen Verwickelungen dar; denn seitdem Sokrates von den Athenern zum Giftbecher verurtheilt worden, hat auch die Wissenschaft mehr als einen Märtyrer aufzuweisen. Die Namen eines Galiläi, Bruno, Vanini, Campanella, Wolf, Fichte, kann man nicht in's Gedächtniss zurückrufen, ohne zugleich auch an die Verfolgungen zu erinnern, die sie um des Lehrens der Wahrheit willen haben erdulden müssen.

Geht nun hieraus die Wichtigkeit der Sache hervor, so ist damit auch das Unternehmen gerechtfertigt, nach der Natur und

den Ursachen des Widerstreites zu forschen, um sowohl die bestehenden Schwierigkeiten beseitigen, als auch zukünftige vermeiden zu helfen.

Diesem Zwecke sollen die folgenden Blätter dienen, ohne jedoch, ausser etwa des Beispiels halber, auf die speciellen Verhältnisse sich einzulassen; denn ist erst die Regel und das Prinzip erkannt, so ist die Anwendung auf den einzelnen Fall leicht, während umgekehrt die Betrachtung des einzelnen Falles immer nur als Beispiel, nie als Regel dienen kann.

Nicht weniger aber als die Wichtigkeit, liegt auch die Schwierigkeit der Sache am Tage; denn während auf der einen Seite die Wissenschaft ihrer Natur nach nur die Wahrheit als ihre Richterin anerkennt und nur sie als solche anerkennen kann, ist es von der anderen Seite eben so gewiss, dass nicht Alles, was unter dem Schein und mit der Prätension der Wahrheit auftritt, auch innerlich sich als solche bewähre, dass vielmehr eben so oft und öfter noch als die Wahrheit, der Schein und die Lüge an deren Stelle geltend gemacht werden, ja, was noch schlimmer ist, dass dieser Schein und diese Lüge sehr oft nicht einmal aus Irrthum angenommen und vertheidigt werden, sondern gerade, weil sie Schein und Lüge sind. Sollte nun der Staat ruhig zusehen, dass verderbliche Lehren mit dem Scheine der Wahrheit vorgetragen und Religion, Sittlichkeit und er selbst in seinen Grundfesten erschüttert werde? Würde er alsdann noch seine Aufgabe erfüllen? Gebietet ihm nicht vielmehr seine Selbsterhaltung, Alles zu entfernen, was seine Existenz zu untergraben droht?

Wohl! Aber wonach will denn der Staat beurtheilen, ob eine Lehre Wahrheit oder Lüge ist? Sind denn die Grundsätze, von welchen aus der Staat eine Lehre beurtheilt, so unumstösslich gewiss, dass über sie nicht mehr gestritten werden könnte? Erfordert der wahrhafte Staat, dass die Grundlage, auf der er beruht, unerschütterlich fest sei, so fordert er damit die Wissenschaft auf, dass sie dieselbe in Untersuchung ziehe; denn vor dem Richterstuhle der Wahrheit muss sie sich bewähren, wenn sie als wahr gelten will. Auf dem Richterstuhle der Wahrheit aber sitzt die Wissenschaft. Gesetzt aber, man wollte dem Staate einräumen, über die Wahrheit oder den Irrthum einer Lehre entscheiden zu können, würde man ihm da nicht eine theoretische Unfehlbar-

keit einräumen, so dass eine jede Pflege der Wissenschaft aufgegeben werden könnte, weil man ja nur nöthig hätte, zu befehlen, was als Wahrheit gelten solle?

Man sieht aus diesen Gegensätzen, dass sich die Lehrfreiheit mit eben so guten Gründen angreifen als vertheidigen lasse, und dass man sich vor allen Dingen, wenn man nicht den Schein für Wahrheit nehmen will, nach einem richtigen Standpunkte der Beurtheilung umsehen müsse.

Ein grosser Theil der Missverständnisse und Schwierigkeiten rührt aber offenbar daher, dass man die Doppelsinnigkeit, in welcher die Wörter „Staat" und „Wissenschaft" gebraucht zu werden pflegen, unberücksichtigt lässt; denn je nachdem man unter Staat den Staatskörper, die Gesammtheit der unter einer Regierung vereinigten Gesellschaftsglieder und deren Interessen versteht, oder aber die Regierung im Gegensatze zu den Unterthanen und deren Interessen — (in welchem Sinne wir z. B. sagen, dass der Staat die Industrie befördere, Kunst und Wissenschaft pflegen, der Kirche ihre Unabhängigkeit zusichern, den Unterthan in seinen Rechten beschützen müsse u. s. w.) — je nachdem, sage ich, die eine oder die andere Bedeutung des Wortes Staat berücksichtigt wird, hat auch die Wissenschaft eine verschiedene Beziehung zu demselben. Im ersteren Falle nämlich betrifft das Verhältniss die Bedeutung der Wissenschaft für das Leben, ihren Einfluss auf die Förderung von Religion und Sittlichkeit, die Pflege der materiellen Interessen u. dgl., im andern Falle aber betrifft es die Berechtigung der Regierung, hemmend oder fördernd in den Gang der Wissenschaften einzugreifen.

Eben so hat auch die Wissenschaft eine doppelte Seite an ihr und wird nach der Verschiedenheit der Beziehung verschieden gefasst. Während nämlich in ersterer Rücksicht die Wissenschaft nach ihrem Inhalte und nach der Stellung dieses Inhaltes zu den gesammten Interessen des Lebens in Betracht kommt, ist es im anderen Falle die subjective und sittliche Seite, die Seite ihrer Ausbildung und Pflege, welche erwogen werden muss, so dass, welches auch immer der Werth und die Bedeutung der Wissenschaft an ihr selber und ihre Beziehung zu den verschiedenen Verhältnissen des Lebens sein möge, dennoch die Art und Weise, wie die Wissenschaft gepflegt und gehandhabt werden soll, einer

besonderen Berücksichtigung bedarf, da ja doch wohl Jedem klar ist, dass die Wissenschaft nicht das einzige, im Leben zu erstrebende Gut, ja die ausschliessliche Begünstigung und Pflege derselben auf Unkosten der übrigen Interessen des Menschen gerade im Gegentheil oft sogar ein Unglück für die Staaten und Völker geworden ist.

Wenn nun das Verhältniss der Wissenschaft zum Staate in Betracht gezogen wird, in dem Sinne, dass dieses Verhältniss die Lehrfreiheit betrifft, so geht dasselbe auf die Stellung der Regierung zur Wissenschaft und die Art und Weise, wie die Regierung in die Ausbildung derselben eingreifen muss.

Schon aus dem Gesagten erhellt daher, dass die Lehrfreiheit keineswegs eine schlechthin unbedingte sein könne, sondern vielmehr, wie alle Freiheit, bei ihrer Ausübung wesentlich von äusseren Bedingungen abhängig sei.

Um das nöthige Maass derselben zu bestimmen, und um zu erkennen, auf welche Weise sie allein ausgeübt werden kann, und worin es liegt, dass dieselbe mit den Regierungen öfters in Conflikt gekommen ist, müssen wir die Stellung der Regierung nach der zwiefachen Rücksicht, nach welcher die Wissenschaft betrachtet werden muss, in Erwägung ziehen.

Wir sprechen daher zuerst von der Stellung der Regierung zur Wissenschaft, in Beziehung auf den Inhalt derselben und betrachten dann die Art, wie die Regierung in die Ausbildung derselben einzugreifen habe. Aus dieser doppelten Beziehung wird sich das Maass der Lehrfreiheit ergeben.

Dass die Wissenschaft ihrem Inhalte nach keiner Beschränkung irgend welcher Art unterworfen sein könne, liegt in der Natur desselben; denn der Inhalt der Wissenschaft ist die Wahrheit, die Wahrheit aber kann nur sich selbst zum Maasstabe anerkennen, weil, wenn sie durch etwas ausser ihr beschränkt und bestimmt werden könnte, sie ja eben selbst beschränkt und einseitig, nicht das durch sich selbst Gewisse und Unabhängige sein würde.

Weil aber die Wahrheit schlechthin unabhängig und unbeschränkt ist, so kann sie auch nur aus sich und durch sich erkannt werden, und es hängt auch nicht von uns ab, ob wir sie anerkennen wollen oder nicht; denn das Wahre ist wahr ohne unser Wollen und Zuthun. Sie verlangt daher von Seiten des Subjects

eine schlechthin freie Anerkennung, und man kann desswegen auch Niemanden vorschreiben, was er für Wahrheit annehmen soll oder nicht, sondern selbst im Falle Jemand eine wahre Lehre vorträgt, muss sie von Seiten dessen, der sie annehmen soll, für Wahrheit erkannt werden.

Daraus folgt, dass, welcher Inhalt auch immer als wahr ausgegeben werde, auf diese Würde nur Anspruch machen könne, wenn er die Prüfung des Denkens aushält. Was vor diesem Gerichte nicht besteht, das muss als eitel und nichtig verworfen werden. Es ist daher auch ein gänzlich unrichtiges Verfahren, Jemanden eine Lehre als eine Wahrheit aufdringen zu wollen; denn diess erzeugt nothwendig entweder Heuchelei oder Widersetzlichkeit, wozu eine Regierung niemals Veranlassung geben sollte.

Man hat es mit Recht lächerlich gefunden, dass man sich während der Revolution in Frankreich beigehen liess, dass kein Gott sei, zu decretiren; dasselbe gilt aber auch von jeder andern Wahrheit, die keine andere Beglaubigung aufweisen kann, als den Befehl.

Wenn eine Regierung daher sich von irgend einer Partei gewinnen lässt, mit ihr gemeinschaftliche Sache zu machen und gewisse Lehren durch die Autorität zu sanctioniren, so kann diess stets nur schlechte Früchte tragen. Nichts beweist diess klarer, als die Geschichte der englischen Revolution. Die schrecklichen Scenen derselben würden nimmermehr sich ereignet haben, hätten die Fürsten sich nicht verleiten lassen, die Symbole der Hochkirche für eine unumstössliche Wahrheit auszugeben; da doch in Wahrheit die Symbole einer Kirche nur dazu dienen können, diese Kirche betreffs der Grundsätze vor dem Staate zu rechtfertigen, als der Norm, welcher sich alle Glieder ihrer Gemeinde unterwerfen wollen; nimmermehr aber werden diese Symbole dadurch zu einer Wahrheit. Welchen kirchlichen Symbolen daher auch die Vertreter der Regierung huldigen mögen, als diese Vertreter haben sie kein Recht, dieselben geltend zu machen; denn nicht, weil die Vertreter der Regierung diese Symbole glauben, darum sind die wahr, sondern umgekehrt, weil sie dieselben für wahr halten, darum glauben sie daran.

Ganz ebenso, wie mit den Symbolen einer Kirche, verhält es sich auch mit den wissenschaftlichen Lehrsätzen; auch hier kann

die Regierung als solche nicht entscheiden, welche Lehre als Wahrheit gelten solle; thut sie es dennoch, so ist aus der Geschichte des byzantinischen Reichs bekannt, welcherlei Unordnungen daraus erwachsen. Sehr treffend bemerkt in dieser Hinsicht Kant: „Eine Regierung, die sich mit Lehren, also auch mit der Erweiterung und Verbesserung der Wissenschaften befasste, mithin selbst in höchster Person den Gelehrten spielen wollte, würde sich durch diese Pedanterei nur um die ihr schuldige Achtung bringen, und es ist unter ihrer Würde, sich mit dem Volke (dem Gelehrtenstande desselben) gemein zu machen, welches keinen Scherz versteht, und Alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über einen Kamm schiert.“

Daraus erhellt, dass die Einführung von Compendien auf den Universitäten, wie diess von einer Seite her vorgeschlagen wurde, eine in sich durch und durch ungereimte Sache ist; denn entweder stimmt der Docent mit dem Lehrbuche überein, dann ist aber das Lehrbuch unnütz, (denn ein Docent, der es nicht schreiben könnte, verdient es nicht zu sein), oder er stimmt nicht überein, dann hat er als Lehrer der Wissenschaft die Pflicht, das Falsche des Lehrbuchs nachzuweisen, — wodurch die Darstellung statt verkürzt, nur weitläufig gemacht wird — oder er stimmt nur zum Theil überein und findet das Lehrbuch unvollständig, — wodurch nur neue Unannehmlichkeiten erzeugt werden.*)

Es ist nun allerdings richtig, dass die Wissenschaft bei ihren Forschungen vielfach auf Abwege geräth und in Irrthümer verfällt, aber es ist auch eben so gewiss, dass, wer irrt, der Belehrung, nicht der Strafe bedarf. Es liegt nun einmal in der Natur unseres Geistes, dass, wenn wir eine Lehre glauben als wahr annehmen zu müssen, wir uns durch Befehle und Strafen nicht vom Gegentheil überzeugen lassen. Eine Regierung, die, in dieser Hinsicht ihre

---

*) Will man aber sagen, es soll durch das Einführen von Compendien nicht eine gewisse Lehre als Wahrheit vorgeschrieben, sondern nur das Nachschreiben vermieden werden, so wird man zugeben, dass nur der Docent selbst beurtheilen kann, ob es für seinen Zweck besser ist, seinem Vortrag ein Lehrbuch zu Grunde zu legen oder nicht; findet er es besser, nach einem Lehrbuche vorzutragen, so steht es ihm ja frei, eines für seine Vorlesungen zu schreiben, wenn ihm von den vorhandenen keines passend erscheint.

Aufgabe verkennend, sich verleiten lässt, für die Wahrheit gewisser Lehren ihre Autorität in die Wagschale zu legen, wird niemals verfehlen, ein doppeltes Uebel nothwendig herbeizuführen; auf der einen Seite nämlich wird sie diejenigen, welche es redlich mit der Sache meinen, und welches allemal die besseren Köpfe sind, zurückschrecken und den Fortgang der Wissenschaft aufhalten, auf der anderen Seite aber eine Klasse von Heuchlern hervorrufen, die durch ihr Auftreten die Wissenschaft und die Regierung nothwendig verunehren müssen.

Wenn daher die Wissenschaft im Fortgange ihrer Ausbildung auf Abwege geräth, so ist das Mittel, sie auf die rechte Bahn zurückzubringen, nicht die Beschränkung und Bestrafung, sondern die Belehrung. Diese aber besteht in der Nachweisung des Irrthums auf wissenschaftliche Weise, woraus hervorgeht, einmal, dass eine Regierung die Entscheidung über Wahrheit und Irrthum dem gelehrten Volke allein überlassen müsse, und fürs andere, dass es im Interesse der Regierung selbst liege, will sie die Verbreitung von Irrlehren hindern, über alles, was mit der Prätension einer Wahrheit auftritt, die Untersuchung frei zu geben. Ueberdiess liegt auch hierin allein das Mittel, die Wissenschaft wahrhaft zu fördern; denn die Blüthe der Wissenschaft ist stets eine Frucht des Wetteifers in der Erkenntniss der Wahrheit.

Es gibt aber auch allerdings einen Punkt, wo die Wissenschaft mit dem Staate zusammentrifft und in das Gebiet desselben eingreift.

Dieser Punkt liegt aber nicht in dem Irrthum und der Wahrheit, sondern da, wo die Wissenschaft sich in Handlungen übersetzt und „thätlich“ wird.

Hier muss die Wissenschaft als solche sich jede Beschränkung gefallen lassen, und die wahre sowohl, wie die irrige; denn so wie es nicht Sache des Staates ist, zu lehren, sondern zu befehlen, so ziemt es umgekehrt der Wissenschaft nicht, zu befehlen, sondern zu lehren.

Niemand hat in dieser Beziehung besser den Nagel auf den Kopf getroffen, als Luther in seinem denkwürdigen Schreiben von dem aufrührerischen Geist.

Als nämlich Thomas Münzer, welcher seit 1523 Pfarrer zu Alstedt — einem Städtchen im Grossherzogthum Sachsen-Weimar

— durch seine Lehre über Freiheit und Gleichheit vor Gott, Fürsten und Obrigkeit, nicht wenig zur Aufregung der Gemüther und Irreleitung des grossen Haufens beitrug, so nahm Luther von dem Treiben desselben, so wie von den Unruhen der Wiedertäufer, welche vorher zu Wittenberg unter Karlstadt vorgefallen waren, Veranlassung, jenes Schreiben an den Kurfürsten Friedrich und den Herzog Johann zu Sachsen zu richten, worin er sie ermahnt, denselben nach der ihnen von Gott verliehenen Gewalt kräftiglichst vorzubeugen, sonst würden sie vor Gott und den Menschen nicht zu entschuldigen sein. Nachdem er dann die Irrlehren seiner Widersacher durch Vernunft und Schrift bekämpft, richtet er an die Vorkämpfer des grossen Reformationswerkes folgende gewichtige Worte:

„Nun das trifft die Lehre an, das wird sich mit der Zeit wohl finden. Jetzt sei das die Summa, dass Ew. Fürstl. Gnaden soll nicht wehren dem Amte des Wortes. Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können und wider wen sie wollen; denn es müssen Secten sein, auf dass die, so bewähret sind, offenbar werden und das Wort Gottes muss zu Felde liegen und kämpfen. Ist ihr Geist recht, so wird er sich vor uns nicht fürchten und wohl bleiben. Ist unser recht, so wird er sich vor ihnen auch nicht, noch vor Jemand fürchten. Man lasse die Geister auf einander platzen und treffen. Werden etliche indess verführet, so gehts nach rechtem Kriegslauf: Wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen Etliche fallen und verwundet werden; wer aber redlich ficht, wird gekrönt werden. Wo sie aber wollen mehr thun, denn mit dem Worte fechten, wollen auch brechen und schlagen mit der Faust, da sollen Ew. Kurfürstlichen Gnaden zugreifen, es seien wir oder sie, und stracks das Land verboten und gesagt: Wir wollen gerne leiden und zusehen, dass ihr mit dem Worte fechtet, dass die rechte Lehre bewährt werde; aber die Faust haltet stille, das ist unser Amt, oder hebet euch zum Lande aus. Denn wir, die das Wort Gottes führen, sollen nicht mit der Faust streiten. Es ist ein geistlicher Streit, der die Herzen und Seelen dem Teufel abgewinnt."

So sehr aber die Wissenschaft unabhängig ist in Bezug auf ihren Inhalt, so wesentlich ist sie in Bezug auf ihre sittliche Seite und ihre Ausbildung an die verschiedenen Verhältnisse des Staates

geknüpft; denn welches auch immer der objective Werth der Wissenschaft sein möge, sie ist, wie bereits früher bemerkt, nicht das einzige, im Leben zu erstrebende Gut und es darf demnach ihre Pflege nicht auf Unkosten der übrigen Interessen des Menschen geschehen.

Die Staaten und Regierungen haben daher nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, Sorge zu tragen, dass die Pflege der Wissenschaft mit der Pflege der übrigen Interessen, der Kunst, des religiösen und sittlichen Lebens, der Sorge für Wohlstand, körperliche Ausbildung im Einklang bleibe und nicht ein unberechtigtes und schädliches Uebergewicht gewinne oder gar ausarte, weil sonst, statt dass das Leben durch die Wissenschaft gestärkt und gekräftigt werde, dasselbe vielmehr in seinen Grundfesten untergraben und erschüttert wird und der Staat anstatt eines geistig und leiblich gesunden Volkes vielmehr ein entnervtes und für die sittlichen Endzwecke des Lebens untaugliches Volk erzieht, wie wir denn ja auch aus der Geschichte wissen, dass die Pflege der Wissenschaft und Kunst vielfach das Mittel gewesen ist, das Sittlichkeitsbewusstsein der Völker zu unterdrücken und sie ihrer Freiheit zu berauben. Der Ausbildung und Pflege der Wissenschaft ist daher eben so sehr Maass und Ziel gesteckt, als der Pflege des materiellen Wohlstandes, und wenn es tadelnswerth ist, an diesem zu arbeiten, bloss um des sinnlichen Genusses willen und nicht vielmehr, weil derselbe zum Mittel dient, sichere sittliche Endzwecke zu erreichen, so ist es gewiss eben so verwerflich, in der Wissenschaft zu schwelgen und die theoretischen Anlagen im Menschen auf Unkosten seiner übrigen gleichberechtigten Endzwecke geltend zu machen. Mag daher die Wissenschaft immerhin zu denjenigen Gütern gehören, die sowohl um ihrer selbst willen, als wegen der aus ihnen erwachsenden Folgen zu erstreben sind, dennoch bleibt, da sie nicht das einzige von den Menschen zu erstrebende Gut ist, ihre Ausbildung an Maass und Ziel gebunden, und selbst Aristoteles, der doch die Theorie als das höchste Gut betrachtet, hat dessenungeachtet dem Staate das Recht eingeräumt, zu bestimmen, welche Wissenschaften überhaupt gelehrt werden sollen, und was für welche ein Jeder zu erlernen habe.

Der Staat hat allerdings ein Recht und die Pflicht, in die Pflege der Wissenschaft einzugreifen, allein dieses Eingreifen kann niemals auf die objective Seite der Wissenschaft, ihren an sich seienden Inhalt und die Methode, durch welche derselbe gefunden wird, gehen, sondern darf vielmehr nur die subjective und ethische Seite derselben treffen. Würde der Staat selbst über die Wahrheit oder Unwahrheit einer Lehre entscheiden, oder die Methode, nach welcher die Wahrheit gefunden werden soll, bestimmen wollen, so würde er selbst lehrend auftreten und es würde alsdann unnütz und überflüssig sein, noch besondere Institute zur Pflege der Wissenschaft zu errichten, es sei denn, dass sie eben nur den Zweck hätten, die vom Staate decretirte Wahrheit zu erklären und zum allgemeinen Verständniss zu bringen. Das Verhältniss des Staats zur Wissenschaft ist vielmehr ganz analog mit dem, welches er zur Pflege der materiellen Interessen hat. Auch hier gibt er nicht Vorschriften, auf welche Weise z. B. das Eisen fabricirt oder die Leinwand gefärbt werden soll, sondern überlässt vielmehr das Technische sowohl, als die Beschaffung und Gewinnung des Materials ganz der Sorge derer, die mit diesen Arbeitszweigen beschäftigt sind. Dessenungeachtet aber liegt doch die ganze Leitung der materiellen Verhältnisse in den Händen des Staates und er besorgt sie nach den Zwecken des Ganzen. Tiefer freilich greift die Wissenschaft in das Leben des Staates ein, aber dennoch geht auch hier sein Wirken nur auf die ethische Seite und nicht auf den objectiven Inhalt, welcher vielmehr Sache der Wissenschaft sein muss, weil sie eben nur dadurch Wissenschaft ist.

Diese Einwirkung auf die ethische Seite der Wissenschaft übt nun der Staat theils durch die Errichtung der Schulen und Lehranstalten, theils durch die Besetzung der Lehrerstellen, theils endlich durch die Handhabung einer wissenschaftlichen Polizei aus. Durch die Gründung und Einrichtung der Schulen und Lehranstalten bestimmt er, welche Zweige des Unterrichts und der Wissenschaft zum Nutzen und Frommen des Ganzen gepflegt werden sollen und wie weit dieselben zu bearbeiten im allgemeinen Interesse liegt, da weder für jeden Staat, noch unter jeder Bedingung der Unterricht und die Wissenschaft auf gleiche Weise, sondern für jeden jedesmal nach den Zwecken des Ganzen und den Bedingungen der Zeit gepflegt und geübt werden können; durch die Anstellung

und Beförderung der Lehrer gewinnt er die zur Erreichung seiner Endzwecke tauglichen Männer, die ihm zu wählen und an die geeigneten Stellen zu setzen, ja vollkommen frei steht, wie diess denn auch in der Wirklichkeit stets zu geschehen pflegt; durch die Ausübung der wissenschaftlichen Polizei endlich trägt er daher Sorge, dass die Männer, welche zur Ertheilung des Unterrichts oder zur Förderung der Wissenschaft angestellt sind, von den gesetzlichen Bestimmungen nicht abweichen, ertheilt, wo diess geschieht, Rügen, entfernt diejenigen, welche sich ihres Amtes und Vertrauens unwürdig erweisen, und belobt und befördert die, welche sich in der Erfüllung ihrer Pflicht auszeichnen.

Es kann nun freilich der Fall eintreten, wie er denn schon öfters eingetreten ist, dass Männer der Wissenschaft bei ihren Forschungen auf Abwege geleitet worden sind und Irrthümer statt der Wahrheit gelehrt haben. Wo diese Irrthümer aber Einzelheiten betreffen, werden sie sich leicht in der Bewegung der Wissenschaft von selbst abschleifen. Werden aber irrthümliche Systeme aufgestellt, durch deren Verbreitung die Religion, das Sittliche oder der Staat gefährdet wären, so ist auch hier wie der Fehler, so die Correction desselben. Der Staat wird gegen den Irrenden nicht wie gegen einen Verbrecher oder Uebertreter des Gesetzes verfahren; denn jener bedarf der Belehrung, dieser der Züchtigung und Strafe. Erst, wo der Irrende, seines Irrthums überwiesen, (geschehe dieses nun durch eine zur Prüfung einer solchen Lehre niedergesetzte Commission, oder durch Gutachten der Facultäten, oder nach anderen bestehenden, oder einzuführenden Anordnungen) dennoch auf demselben beharrt, erst da kann das Einschreiten der Behörde stattfinden. Wenn endlich verderbliche und gefährliche Lehren, wie die des sogenannten Rationalismus es für die bestehende positive Ordnung des sittlichen, religiösen und staatlichen Lebens allerdings sind, als eine Krankheit einem Zeitalter anhaften und in der Ueberzeugung der Mehrzahl wurzeln, so räth es schon die Politik, nicht gegen sie unmittelbar einzuschreiten und sie als Afterwissenschaft zu unterdrücken, (denn dafür gelten sie nicht) sondern, so wie in constitutionellen Staaten die Minister sich durch Wahlen die Majorität in den Kammern zu sichern suchen, so müssen die Vertreter des Staates sich das Uebergewicht in der öffentlichen Meinung in Bezug auf die Wissenschaft dadurch ge-

winnen, dass sie diejenigen Männer, welche im Stande sind, der verderblichen Richtung entgegen zu wirken, hervorheben und an die geeigneten Stellen bringen. Diese werden dann schon die Sache der Wahrheit zu führen wissen. So wird dann nicht allein das Uebel entfernt und die Gewaltsamkeit und Unterdrückung vermieden, sondern auch die Wissenschaft, indem sie die Afterwissenschaft überwindet, in sich selbst stärker und kräftiger werden.

So sehr wir daher im wahrhaften Interesse der Sache und hoffentlich auch mit der Zustimmung eines jeden rechtlich gesinnten Mannes für den Staat das unumschränkte Recht in Anspruch nehmen und es für die Pflicht der Vertreter desselben erachten, in die Angelegenheiten der Wissenschaften leitend und fördernd einzugreifen und weit entfernt sind, denen beizustimmen, welche die Wissenschaft gerne über den Staat stellen und das Glied zum Herrscher über das Ganze setzen möchten, so müssen wir uns doch entschieden gegen diejenigen erklären, welche für den Staat das Recht, den Inhalt der Wissenschaft zu bestimmen, in Anspruch nehmen; denn dadurch würde die Wissenschaft vernichtet werden.*)

Dr. **J. L. Glaser.**

*) Die folgenden Debatten über den vorhergenden Aufsatz des Hrn. Dr. Glaser hatten einfach darin ihren Grund, dass die Redactionscommission der Gesellschaft die Glaser'sche Abhandlung mit sich selbst im Widerspruch, und ihre letzten Folgerungen mit dem Geiste und der Gesinnung der von der Commission ver tretenen Gesellschaft unvereinbar zu finden glaubte. Da der Herr Verfasser diese Entgegnungen abzuwehren suchte und noch drei andere Mitglieder der Gesellschaft aufforderte, in der streitigen Sache ihr Urtheil abzugeben, so bekamen die Debatten eine weitere Ausdehnung. Dass nach der letzten Erläuterung, die Herr Glaser seiner Ansicht gegeben hat, um das in den Urtheilen der von ihm aufgeforderten Mitglieder ihm Entgegenstehende zu entkräften, nur noch die Redactionscommission redend aufgetreten ist, hat dieselbe nicht etwa in dem Glauben gethan, als habe sie des Streites wahren und nothwendigen Abschluss gefunden, sondern damit die Discussion nicht in's Endlose gehe, und weil von beiden Seiten nun wohl Gründe und Gegengründe klar genug ausgesprochen worden sind, um dem wissenschaftlichen Publikum das Endurtheil vertrauensvoll anheimzugeben. (Anmerkung der Redactionscommission der philosophischen Gesellschaft.)

Der voranstehende Aufsatz ist eine gemässigte Apologie der Lehrfreiheit, die in höchstwürdiger Sprache die Rechte der Wissenschaft dem Staate gegenüber hervorhebt. Ich freute mich schon, dem ganzen Inhalt beistimmen zu können, als ich bemerken musste, dass mit einem Male (auf Seite 34) das Blatt sich wendet. Bisher wurde der Wissenschaft das absolute Recht vindicirt, Inhalt und Methode lediglich aus sich selbst zu bestimmen, ohne dass der Staat vorschreiben dürfe, was Wahrheit sei. Dann, (von S. 34 an) wird dem Staat aber die „ethische Seite" der Wissenschaften gänzlich anheimgegeben. Diess wird zunächst zwar als das Recht der Administration in Bezug auf die Lehranstalten interpretirt, wogegen nichts zu sagen ist. Mit einem Male wird dann aber dem Staate auch das Recht ertheilt, diejenigen Lehrer, welche sich „des Vertrauens der Regierung unwürdig erweisen," von ihren Aemtern zu entfernen, d. h. jeden der Regierung missfälligen Inhalt unter dem Vorwand zu unterdrücken, dass er das Ethische verletze. Ist dann aber die vorhin gerühmte und mit so schönen Farben geschilderte Lehrfreiheit nicht eine vollständige Illusion und Lüge? Das einzig mögliche Recht des Staates, wie schon Luther in der vom Verfasser angeführten Stelle sagt, ist, den Lehrer zu verhindern, mit der Wissenschaft unmittelbar praktisch zu werden, und seine Theorien gleich ins Leben führen zu wollen, also mit der Faust statt mit dem Worte zu streiten. Denn das zur Handlung aufreizende Wort ist schon die Faust. Bei dem Verfasser aber soll der nebulose Unterschied des Inhalts von der ethischen Seite (ist die Entscheidung über das Ethische einer Wissenschaft nicht aber ein Urtheil über die Wahrheit ihres Gehalts, welches der Verfasser ja vorhin dem Staate absprach?) dazu dienen, das, was er mit der linken Hand so freigebig gespendet, mit der rechten wieder zu nehmen, wo dann der arme Darber nichts erhält. Uebt dabei der Verfasser die christliche Lehre: Eine Hand weiss nicht, was die andere thut? oder ist diese Antinomie eine bewusste? Fast scheint das Letztere der Fall zu sein. Denn in der weiteren Entwickelung der der „wissenschaftlichen Polizei" auferlegten Pflichten soll der Staat auch Irrlehren, die der Religion, dem Sittlichen oder dem Staate Gefahr bringen könnten, unterdrücken dürfen. Ist hier nicht, im vollkommenen Widerspruche gegen den Anfang, der ganze Inhalt der Wissenschaft in die Willkür der „wissenschaftlichen Polizei" gegeben? Hat die Wissenschaft nicht theoretisch aufzustellen, wie Religion, Sitte und Staat sich weiter zu entwickeln haben? und kann diess nicht jedesmal als eine Gefahr für das Bestehende interpretirt werden? Die Wissenschaft muss aber das Recht haben, ihre vom bestehenden Rechte abweichenden Theorien aufzustellen (denn dadurch allein ist von jeher die Menschheit weiter gekommen); nur darf sie nicht zum Umsturz auffordern, sondern muss in der Unbefangenheit ihrer Allgemeinheit bleiben. Zuletzt vergisst sich der Verfasser sogar so weit, die Regierung gegen eine bestimmte Lehre, den Rationalismus, geradezu stimmen zu wollen, ungeachtet alles des Herrlichen, was er anfänglich gegen den Sym-

bolzwang vorbrachte. Doch räth er der Regierung nicht, unmittelbar dagegen einzuschreiten, wiewohl nur aus Gründen der Klugheit, und lieber so viel Lehrer der entgegengesetzten Ansicht anzustellen, bis sie die Majorität habe, und so die „verderbliche Richtung“ zu unterdrücken. Glaubt der Verfasser in Ernst, dass die Kopfzahl und nicht das eigene Gewicht der Wahrheit dieser den Sieg verschaffen werde? In solche Widersprüche verwickelt sich das beste Talent, wenn es den Leitfaden der wahren Prinzipien nicht bis ans Ende festzuhalten vermag, sondern in die Abwege eines Räsonnements aus praktischen Nützlichkeitsgründen geräth.

Michelet.

Wenn der Herr Verfasser als Zweck seiner Untersuchung über die Natur und die Ursache des Widerstreits zwischen Wissenschaft und Staat diess aufstellt, er wolle sowohl die bestehenden Schwierigkeiten beseitigen, als auch zukünftige vermeiden helfen; so bin ich nicht der Meinung, dass dieser Zweck erreicht worden sei, und dass wir den Verwickelungen entgangen sind. Die Grenzen zwischen dem, was frei sein soll in der Wissenschaft, und dem, was sich Beschränkungen soll auferlegen lassen, sind so schlüpfrig, dass ein verschlagener Macchiavellismus den aufgestellten Unterschied sehr wohl anerkennen und ihn gerade als Hebel für die Vernichtung jeglicher Freiheit der Wissenschaft benutzen könnte. Auch hat sich die Erörterung des Herrn Verfassers selbst gar nicht einmal enthalten können, die kleinen Listen einer schlauen Politik gut zu heissen. Denn wenn in constitutionellen Staaten die Minister durch allerlei Künste bei den Wahlen sich die Majorität in den Kammern sichern, und dieses Verfahren der Regierung anempfohlen wird, irgend einer wissenschaftlichen Richtung gegenüber: so ist doch solch' eine Maxime offenbar eine Abirrung von der Sittlichkeit und Wahrheit, und es ist bekannt, dass die Kammern unaufhörlich gegen die Anwendung solcher Ränke protestiren, wenn dieselben auch nicht vollständig zu verhindern sind. Aber es lässt sich das Ungewisse der von dem Herrn Verfasser versuchten Grenzbestimmung deutlich aufzeigen. Die Wissenschaft ist g a n z Inhalt und sofern nach dem Herrn Verfasser auf sich und ihr Urtheil allein begründet, und ist ganz im lebendigsten Zusammenhang mit den anderen Interessen und mit den sittlichen Zwecken. Das Eine ist vom Andern untrennbar; sie ist nicht theilweise diess, theilweise jenes: ihr gesammter Beruf ist ein sittlicher, und indem es ihr um die Wahrheit zu thun ist, und sie allein vor dem Gedanken will gerechtfertigt sein, ist sie doch in alle Angelegenheiten des Lebens hineingezogen, hat sie die sittlichen Aufgaben des Menschen im Auge, erstrebt sie die Uebereinstimmung mit allen anderen wahren Zwecken des vernünftigen Wesens. Ja sie könnte trotz aller Anstrengungen, wie die Ge-

schichte zeigt, sich nicht hinausschwingen über ihre Grundlage, das religiös-sittliche Bewusstsein, ja sie könnte nicht einmal über das Maass der Freiheit, das in den angrenzenden Sphären des geistigen Lebens verwirklicht ist, hinauskommen. In so lebendiger Berührung steht sie mit allen Angelegenheiten des menschlichen Lebens, und so wirksam erweist sich die Kraft der sittlichen Wurzel, aus der die Wissenschaft, wie alles Menschliche, hervorkeimt.

Es gibt keinen Lehrsatz in der Wissenschaft, keinen Zweig gelehrter Bemühungen, der nicht eine innige Beziehung zu dem sittlichen Leben des Einzelnen wie der Völker hätte; es ist sittlich nicht gleichgültig, mit welchem Eifer die klassischen Sprachen betrieben, ihre Denkmäler studirt, welche Theile der Geschichte angebaut werden, was in der Philosophie einem Zeitalter, einem Volke für Wahrheit gilt u. s. w. Es gibt keine Entdeckung in den sogenannten exakten Wissenschaften, die nicht früher oder später einen Einfluss auf das sittliche Leben der Gesellschaft ausüben müsste.

Die Wissenschaft, deren Suchen nach Wahrheit wesentlich ein sittliches Bestreben ist, kann sich nirgends gegen den Zusammenhang mit allen anderen sittlichen Bestrebungen abschliessen; mag sie es wollen oder nicht, jede Regung auf ihrem eigenthümlichen Gebiete wird in allen anderen Gebieten des geistigen Lebens sich durcharbeiten.

Soll also nach dem Herrn Verfasser die Wissenschaft nach der Seite, wo sie eine Beziehung auf das sittliche Leben hat, von den Bestimmungen der Regierung abhängig sein, so ist sie in ihrem ganzen Umfange davon abhängig; denn es gibt in ihr nichts, was nicht eine sittliche Seite darböte. Ihr Inhalt, die Wahrheit, ihre Methode, durch welche die Wahrheit für den Wissenden wird, die Verknüpfung ihrer Sätze, ihre letzten Grundlagen, aus denen ihr Leben quillt, aus denen der Geist abfliesst, mit der die Wissenschaft betrieben wird, in denen die Prinzipien liegen, die dem Mannigfaltigen Einheit geben: Alles dieses ist ja das Sittliche, das ist das Lebendige, das den todten Stoff beherrscht. Soll also das innerste Heiligthum der Wissenschaft ihr nicht gegeben, soll es einer fremden Macht überlassen werden? soll das, worin ihre Schöpferkraft liegt, Gesetzen unterthan sein, die nicht ihre eigenen sind? Denn was treibt denn die Wissenschaft immer und immer wieder zu neuen Fortschritten? Gerade ihr sittlicher Zweck, ihre Gewissenhaftigkeit (*religio*) für die Wahrheit, gerade der sittliche Drang, zur harmonischen Gestaltung des gesammten Lebens aus ihren Mitteln beizutragen.

Was hat die deutsche Philosophie gross gemacht? Ihre moralische Kraft und ihr Eifer, dem sittlichen Leben eine gediegene Grundlage zu geben. Was hat die Naturwissenschaften zu den erfolgreichsten Bemühungen angespornt? Die Aufnahme, welche ihre Resultate bei der praktischen Ueberwindung der Natur gefunden haben, und das Streben, ferner zur Erleichterung dieses Prozesses, zur Vollführung dieses sittlichen Endzwecks beizutragen.

Soll nun dieser innerste sittliche Grundtrieb der Wissenschaft ihr nicht selbst angehören, soll er sich nach einem Maasse normiren lassen, das sie nicht selbst aus der Schätzung ihrer Kräfte, aus dem Ermessen ihrer Zwecke, aus der Ueberlegung der ihr gegebenen Bedingungen sich festgestellt hat? Soll die Regierung das Gewissen für die Wissenschaft werden, und das Ministerium die infallible Autorität abgeben? Offenbar aber gehört doch das Gewissen den handelnden Subjecten an, also das Gewissen der Wissenschaft auch den Männern der Wissenschaft; ihr wissenschaftliches Thun hat seinen Richter an diesem Gewissen, und diess sittliche Gewissen, das aller theoretischen Beschäftigung des Menschen eingeboren ist, wird jede Verirrung am besten zurechtweisen, wird aus jeder Krümmung wieder auf den graden Weg zurücklenken. Es wohnt allen menschlichen Bestrebungen auf materiellem wie auf geistigem Gebiete ein sittlicher Zweck ein, ein Gewissen ist ihnen eingeboren, das Maass und Ziel ihnen vorschreibt, das von augenblicklichen Ausschweifungen und Irrungen sie zurückruft, das ihren Zusammenhang und Gleichklang mit den anderen Bestrebungen begründet, das ihren Fortschritt von innen heraus bewirkt; sie sind ja keine mechanisch wirkenden Kräfte, denen man von Aussen einen Damm entgegensetzen könnte; sie bändigen und bezwingen sich selbst; und dieses Gewissen, das ihnen einwohnt, bewirkt ihre Harmonie und stellt den sittlichen Zusammenhang her, als welchen wir den Staat betrachten. Der Staat und seine Gewalten sind erst durch dieses Gewissen, das allen Seiten des menschlichen Thuns immânent ist, constituirt. Wie können wir dem Abgeleiteten zumuthen, die Substanz des Ursprünglichen zu bestimmen; wie können wir einer Gewalt im Staate die Macht einräumen, sich zum positiv Wirkenden, zur sittlichen Substanz, zum Gewissen der menschlichen Interessen aufzuwerfen? Es wäre ein ganz vergebliches Bemühen, wenn sie es wollte; sie ist der Energie nicht gewachsen, mit welcher der urkräftige, sittliche Geist vordringt, der den menschlichen Bestrebungen einwohnt und der sie aus sich vollendet. Hier gehemmt, bricht er sich dort Bahn, seine Nothwendigkeit siegt über List und Willkür. Eben nur ihm wohnt Nothwendigkeit ein, er ist der untrügliche; alle Maasregeln, ihn zu fördern, ihn zu hemmen, sind sie nicht aus ihm selbst genommen, bleiben zufällig und vergänglich.

Es lag wohl nicht in der Intention des Herrn Verfassers, die wesentlichen Stücke der Wissenschaft an die Regierung übergehen zu lassen; aber seine Unterscheidung zwischen dem Inhalt der Wissenschaft und ihrer ethischen Seite kann diese Consequenz nicht abwehren. Mit der ethischen Seite verfällt auch der Inhalt der Gewalt der Regierung. Es könnte ja eine Regierung auf den Gedanken gerathen, die Wissenschaft oder sonst ein anderes wesentliches Interesse, z. B. die Industrie, der Verkehr mit anderen Nationen, sei den sittlichen Zwecken, dem Wohle des Staats hinderlich; dann würde sie die Wissenschaft geradehin unterdrücken, sie würde also von der ethischen Seite her den gesammten Inhalt

in Anspruch nehmen. Im Mittelalter machte sich die Kirche zum Gewissen aller wesentlichen Angelegenheiten, sie hat es durch die That gezeigt, wie tief der Eingriff von der ethischen Seite her in alle menschlichen Interessen, in ihren gesammten Inhalt eindringt; es konnten die verschiedenen Lebenskreise menschlicher Bethätigung in jener Zeit darum keinen freien und unbegrenzten Aufschwung nehmen, weil sie nicht in ihrem eigenthümlichen Prinzip gegründet waren, weil sie ihr Gewissen ausser sich hatten. Sollen wir nun die Freiheit, welche die einzelnen Sphären geistiger Bethätigung sich der Kirche gegenüber erworben haben, eine Freiheit, durch welche der sittliche Geist, die christlichen Prinzipien viel lebendiger in ihnen allen geworden sind, als jemals die Kirche sie zu erwecken vermocht hat, sollen wir diese Freiheit irgend einem Idol des Staates zum Opfer bringen? Ja der Staat ist uns eine heilige, eine grosse Sache, aber die Wirklichkeit der Freiheit ist er uns nur dann, wenn alle die grossen Interessen, die er umschliesst, die ihn constituiren, frei sind, das heisst, sich selbst bethätigen, sich selbst das Gesetz sind, und in ihrer Selbstbethätigung, aus ihrem Prinzip geschöpft, von der ihnen immanenten Sittlichkeit getragen, sich zur sittlichen Einheit organisch zusammenfassen.

Alexis Schmidt.

Ich bin mit dem Votum, welches die beiden geehrten Mitglieder der Redactionscommission über den Aufsatz des Herrn Glaser abgegeben haben, im Wesentlichen durchaus einverstanden. Beide zeigen, nur in verschiedener Weise, den Widerspruch auf, in welchen der Verfasser durch seine Deduction hineingerathen ist, indem er einmal will, dass die Wissenschaft ihren ganzen Inhalt allein aus sich entwickeln und das Gesetz ihres Fortschrittes und ihre ganze Bewegung nur in sich selbst haben dürfe, später aber durch die Modification, dass der Staat die ethische Seite der Wissenschaft zu beaufsichtigen habe, Alles zuerst Ausgesprochene wieder in Frage stellt. Ich bin ganz der Meinung meiner beiden Herren Collegen, dass durch den Aufsatz des Herrn Glaser die ursprünglich behauptete und in Anspruch genommene Lehrfreiheit zu einem Schein herabgesetzt werde.

Ich erlaube mir, in dieser Beziehung dem Votum der beiden Herrn noch eine Bemerkung hinzuzufügen: Der Verfasser verlangt, dass die Wissenschaft ihren Inhalt allein aus sich erzeuge, nicht durch ein Gesetz ausserhalb ihrer beschränkt, will aber, dass der Staat einschreite, wenn irrthümliche Systeme aufgestellt werden, durch deren Verbreitung die Religion, das Sittliche oder der Staat gefährdet werden (p. 36). Das heisst aber doch wohl nichts anderes, als dass der Staat feststellt, was in der Religion, Ethik, in der Rechtsphilosophie Wahrheit und Irrthum sei, oder mit anderen Worten, dass der Staat, oder besser die Regierung über den Inhalt

dieser philosophischen Wissenschaften entscheide. Die Behauptung, dass die Wissenschaft ihren ganzen Inhalt aus sich produciren müsse, dass sie kein anderes Regulativ und Correctiv anerkenne, als was sie in ihrer Thätigkeit und Bewegung besitze, wird aber durch die eben gedachte Behauptung zu etwas völlig Illusorischem. Denn wenn die Regierung über das Irrthümliche der Systeme der Religion, der Ethik, des Rechts entscheidet, so entscheidet sie eben über den Inhalt der Wissenschaft, d. h. sie lässt denselben nicht frei nach dem Prinzip der Wissenschaft entwickeln; sie erklärt dictatorisch: diess ist Wahrheit, diess Irrthum. In dieser von uns besprochenen Stelle scheint der Widerspruch, welcher die Arbeit des Verfassers beherrscht, am Augenfälligsten herausgekehrt. Da die Herren Michelet und A. Schmidt ebenfalls, nur in verschiedener Fassung und auf verschiedenem Wege den inneren Bruch der Abhandlung gezeigt haben, so ist von meiner Seite diesem Votum nichts weiter hinzuzufügen.

Rötscher.

Die mir behändigten Einwürfe gegen meinen Aufsatz über das Verhältniss der Wissenschaft zum Staate machen es nöthig, dem zweiten Theile desselben noch einige erläuternde Bemerkungen hinzuzufügen, wodurch ich glaube, die erhobenen Bedenken zu beseitigen.

Meine Herren Gegner haben den Sinn des Unterschiedes zwiscen der objectiven und ethischen Seite der Wissenschaft, wie er von mir aufgestellt worden ist, ganz übersehen und mit dem Worte „ethisch" oder „sittlich" ihre eigenen, aber ganz andern Vorstellungen verbindend, als der Gang meines Aufsatzes zulässt, Einwürfe gemacht, die, wie sie nicht aus der Sache geschöpft sind, so sie auch natürlich nicht treffen.

Wenn Herr M. den angegebenen Unterschied „nebulos" findet, so dürfte er davon vielleicht eher sich selbst, als meiner Darstellung die Schuld beizumessen haben; denn was ich unter dem Sittlichen der Wissenschaft mit Beziehung auf den Staat — und davon handelt es sich hier allein — verstehe, das habe ich mit ganz bestimmten Worten erkannt und es in folgende drei Stücke gesetzt:

1) Errichtung der Schulen und Lehranstalten,
2) Besetzung der Lehrstellen,
3) Handhabung der wissenschaftlichen Polizei.

Ich glaube nicht, dass Jemand dem Staate, in dieser dreifachen Beziehung auf die Pflege der Wissenschaft einzuwirken, streitig machen werde, obwohl über die Art, wie das Recht in Betreff eines jeden dieser Punkte ausgeübt werden soll, verschiedene Modificationen möglich sind. Allein diess ist ein Punkt positiver Gesetzgebung, welcher hier übergangen werden musste, weil er einem anderem Kreise der Untersuchung angehört.

Wenn Herr A. S. dieses in Erwägung gezogen hätte, so würde er seine ganze Exposition als überflüssig erachtet haben, denn von der Sittlichkeit, von der er spricht, ist hier nicht die Rede. Es handelt sich hier vielmehr einzig und allein um ein Rechtsverhältniss — welches doch wohl der Sphäre der Sittlichkeit angehört, — nicht aber um eine geistige Bevormundung, wie Herr A. S. sie im Auge hat. Alles, was er sagt, kann zugegeben werden, ohne auch nur im Geringsten eine Aenderung meiner Ansicht zu bewirken.

In Betreff der Ausübung der wissenschaftlichen Polizei habe ich der Regierung das Recht zugestanden, diejenigen Lehrer, „welche sich ihres Amtes und Vertrauens unwürdig erweisen" — nicht wie Herr M. mir unterschiebt, „welche sich des Vertrauens der Regierung unwürdig erweisen," obgleich auch dieses in einem gewissen Sinne der Fall sein muss — von ihrem Amte zu entfernen. Nun meint Herr M., das heisse, jeden der Regierung missfälligen Inhalt unter dem Vorwande zu unterdrücken, dass er das Ethische verletze. Offenbar hat er aber dabei ausser Augen gelassen, dass ich den Inhalt der Wissenschaft als ganz ausser der Sphäre der Wirksamkeit der Regierung liegend dargestellt habe. Von einem Rechte der Regierung, eine Lehre als Lehre unter irgend einem Vorwande anzutasten, habe ich gar nicht geredet.

Sollte es aber nicht Fälle geben, wo ein Lehrer sich seines Amtes und des damit in „ihn gesetzten Vertrauens" unwürdig erweist, und die Regierung dann nicht befugt sein, einen solchen, nach den bestehenden Gesetzen ein Verfahren gegen ihn einleitend, von seinem Amte zu entfernen? Sollen etwa die Lehrer über dem Gesetze stehen? Herr M. selbst führt einen Fall an, wo der Regierung das Recht zusteht, zu verhindern, dass die Wissenschaft praktisch werde, und er wird gewiss zugeben, dass diese Verhinderung manchmal nicht ohne die Entfernung des Lehrers geschehen kann und darf. Ich habe auch ferner der Regierung das Recht zugestanden, gegen gefährliche Irrlehrer einzuschreiten, aber nur dann „wenn der Irrende seines Irrthums **überwiesen** ist und dennoch auf demselben beharrt," was gewiss keinen Eingriff der Regierung in den Inhalt der Wissenschaft unter irgend einem Vorwande zulässt. Ich kann daher den von Herrn M. und R. gerügten Widerspruch nicht entdecken; denn die Bestrafung absichtlicher oder böswilliger Verbreitung von falschen und gefährlichen Lehren und noch dazu wider besseres Gewissen scheint mir wenigstens keine Beschränkung der Lehrfreiheit zu sein.

In Betreff des Verfahrens gegen den Rationalismus endlich haben die beiden Herren Opponenten mich durchaus missverstanden; denn von irgend einer Bedrängung, Bedrückung oder Unterdrückung desselben, anders als durch die Waffen der Wissenschaft, habe ich gar nicht gesprochen, und ich habe gesagt, dass — (versteht sich: ausserdem, dass es ein Vergehen gegen die Lehrfreiheit wäre,

gegen denselben unmittelbar von staatswegen zu verfahren) — auch schon die Politik dieses verbiete. Nicht um sie durch irgend ein Verfahren zu bewältigen, sondern um ihre Lehren mit anderen besseren Lehren zu überwinden und so jenen in der öffentlichen Meinung Abbruch zu thun, sagte ich, müssten kluge Minister das von mir angegebene Verfahren einschlagen. Was haben daraus meine Herren Gegner gemacht!! Es ist mir schwer zu begreifen, wie sie solchen Sinn, als sie zu widerlegen suchen, in meinen Worten finden konnten.

Ich muss gestehen, in den gemachten Entgegnungen auch nicht einen Satz finden zu können, welcher der von mir aufgestellten Ansicht entgegen wäre, und sich würde, nach genauer Prüfung derselben, auch jetzt noch kein Wort von dem Gesagten ändern können; doch bitte ich, auch noch andere der Herren Mitglieder, namentlich die Herren Gabler, v. Viebahn und Mätzner zu vernehmen.

Glaser.

Mischt sich die Regierung nicht in den Inhalt der Wissenschaft, wenn sie auf Lehranstalten nur Eine Richtung desselben aufkommen lässt und Lehrer absetzt, die Eine ihr missfällige Richtung der Wissenschaft vertreten, sollte sie auch durch die Gutachten der Facultäten aller Landesuniversitäten darin unterstützt werden? Heisst das noch Lehrfreiheit?

Michelet.

Ich kann auch nach den hier von Herrn Dr. Glaser gemachten nachträglichen Bemerkungen, mein Votum nicht zurücknehmen. Der Bruch im Prinzip bleibt nach wie vor. Der Herr Verfasser sagt hier selbst S. 36, der Staat habe das Recht einzuschreiten, wenn der Irrende seines Irrthums überwiesen ist und dennoch auf demselben beharrt. Wer überführt den Irrenden seines Irrthums? Der Staat, oder die Wissenschaft? Die katholische Kirche kann sagen: Jemand ist seines Irrthums überwiesen, weil sie schlechthin den absoluten Inhalt feststellt, von dem keine Appellation stattfindet, weil sie also schlechthin erklärt: Diess ist Wahrheit. Von ihrem Standpunkte hat es also volle Wahrheit, zu erklären: Dieser Mann ist seines Irrthums überwiesen? Von dem Standpunkt der Wissenschaft kann diess nur von der geschichtlichen Entwickelung der Wissenschaft in Wahrheit gesagt werden. Nur der geschichtliche Prozess der Wissenschaft zeigt eine Irrlehre als solche, d. h. als eine Einseitigkeit auf. War etwa Socrates durch die Richter Athens der Irrlehre überwiesen? Obgleich verurtheilt, vertrat er doch das höhere Prinzip. Wer hat diess dargethan? Nur die ge-

schichtliche Entwickelung. Sie ist also der alleinige Richter über einen wissenschaftlichen Irrthum. Wo hat denn der Herr Verfasser die Garantie, dass nicht der des Irrthums Ueberwiesene das höhere Prinzip vertritt im Gegensatze seiner Richter? Denn diese legen doch nur ihr Erkenntniss der Wahrheit als Maasstab an und können nicht über sich hinausgehen. Ist der des Irrthums Ueberwiesene aber ein Mann der Zukunft, so fällt er doch offenbar als ein Opfer der Tyrannei eines beschränkten Standpunktes, der sich für den absoluten nahm. Wer entscheidet aber in letzter Instanz darüber! Der geschichtliche Prozess.

Rötscher.

Aufgefordert, in der Differenz, welche sich zwischen der Redactionscommission der Gesellschaft und Herrn Dr. Glaser über seine Abhandlung erhoben hat, auch meine Ansicht auszusprechen, will ich diess insoweit versuchen, als sich aus den bis jetzt vorliegenden Acten ein Resultat wird ziehen lassen. Wenn die Sachen auch nicht so schlimm gemeint sind, als sie beim ersten Lesen sich etwa darstellen, und Herr Glaser sich desshalb in seinen Gegenbemerkungen gegen Missdeutungen verwahrt, so liegt doch die Möglichkeit zu solchen Missdeutungen in dem Geschriebenen, wie es einmal dasteht. Sollen daher Missverständnisse oder weitere Folgerungen oder Auslegungen, welche man nicht gemacht wissen will, vermieden werden, so müssen auch, wie mir scheint, die Fälle, in denen einer Staatsregierung ein Einschreitungsrecht gegen Lehre und Wissenschaft oder deren Verirrungen eingeräumt wird, viel näher bestimmt und die Grenzen der Staatsmacht in diesem Gebiete schärfer gezogen werden, als es mir von Herrn Glaser geschehen zu sein scheint. Ist es mir doch selbst so ergangen, als ich die Abhandlung las, dass, so sehr ich im ganzen mit der ersten Hälfte derselben übereinstimmen konnte, doch in der zweiten und bei den Consequenzen, die gegen Ende gezogen werden, mir ein Bedenken um das andere aufstiess. Ich muss gestehen, dass so die Abhandlung mir nicht anders erschien, wie die Apologie eines Regierungsverfahrens, wie es zu Zeiten wohl in Anwendung gebracht worden ist. In diesem Falle aber macht sich eine Regierung, welche, einer besonderen wissenschaftlichen Parthei gegenüber, deren Ansicht und Lehre bekämpft und ihr Aufkommen möglichst hindert, ebenfalls nur zur Parthei, welche dogmatisch bestimmt, was die Wahrheit sei, was um so unangemessener und widerlicher ist, wenn sie dabei zur Geltendmachung ihrer Ansicht sich ihrer Machtmittel bedient. Ein solches Verfahren aber ist nichts weiter als ein historisches Faktum, eine historische Erscheinung, welche in demselben Staate zu einer anderen Zeit ganz anders war, und ebenso wieder anders werden kann, mithin der Wahrheit und Nothwendigkeit entbehrt. Eine Rechtfertigung des-

selben lässt sich etwa bloss aus den besonderen Zeitverhältnissen entnehmen, nicht aus allgemein giltigen Grundsätzen. Ein Staat, dessen Regierung sich zu solchen Maasnahmen gedrängt sieht, steht eben damit selbst noch nicht in der Wahrheit seines Begriffs. Die Wissenschaft aber, welche keineswegs dem besonderen Staate allein angehört, sondern die Fragen in ihrer Allgemeinheit zu lösen hat, geht über den Staat hinaus und fragt nicht, was diesem Staate etwa in seinen dermaligen Verhältnissen oder Bestrebungen angemessen und vortheilhaft, sondern was schlechthin wahr sei. Allerdings aber hat die Wissenschaft gegen den besonderen Staat, dessen Schutz und Pflege sie geniesst, auch ihre besondere Verpflichtung: in der historischen Bedingtheit seines Bestehens ihn aufnehmend und anerkennend, wird sie auch seine relativen Nothwendigkeiten achten und nicht direct, noch weniger thätlich, gegen seine Einrichtungen und Maasnahmen in feindlicher und zerstörender Weise auftreten. Das Handeln der Wissenschaft besteht überhaupt nur in der Vermittelung der Wahrheit und der Darlegung des hiernach Nothwendigen, für die Erkenntniss nicht anders sein Könnenden. Sie hat auch in dem Schutze, den sie geniesst, zu einem feindseligen Verhalten gegen das Bestehende um so weniger Veranlassung, je mehr ihr die Bewegung in ihrem eigenen Elemente, die Lösung der allgemeinen Fragen, frei gelassen wird. Ist diese aus der Wahrheit und damit von einem auf innerer Nothwendigkeit beruhenden Bestade, wird sie bald auch durch Ueberzeugung und Anerkennung im allgemeinen Bewusstsein siegen und damit auch die Staatsregierung auf ihre Wege zu kommen nöthigen.

Es gibt allerdings aber, wie ich nicht in Abrede stellen will, Fälle, in denen eine Regierung einen Verfasser wegen seines Werkes zur Rechenschaft zu ziehen, oder Lehrer ihres Amtes zu entsetzen, das Recht haben wird. Diese Fälle werden aber immer ethischer, moralischer oder rechtlicher Natur sein müssen und ihre Ahndung daher nur irgend eine Pflichtverletzung gegen den Staat und die Personen, die deren sich schuldig machen, treffen können. Wenn Personen zu besonderen Unterrichtszwecken oder zu Zwecken der Nützlichkeit, welche durch den Unterricht in besonderen Sphären des bürgerlichen, socialen und staatlichen Lebens erreicht werden sollen, angestellt werden und hiernach ihre Instruction und Verpflichtung erhalten, dann aber etwas anders treiben, als sie sollen oder die ihnen anvertraute Unterrichtsgelegenheit sogar zu etwas den Staatszwecken Zuwiderlaufendem und Gefährlichem missbrauchen, werden sie ohne Zweifel und mit allem Rechte vom Staate als solche, die ihre Pflicht verletzt, ihren Vertrag gebrochen haben und aus der Bestimmtheit ihres Berufes herausgetreten sind, zur Rechenschaft und Untersuchung gezogen werden dürfen. Hier hat es die Staatsregierung aber auch nur mit diesen Individuen und ihrer Pflichtverletzung zu thun. Ebenso wird es, wenn auch keine besondere Verpflichtuag statt findet, doch schon als eine Verletzung der allgemeinen Staatsbürgerpflicht angesehen werden dürfen, wenn

der Verfasser eines Werkes direct zum Umsturz der bestehenden Ordnung auffordert und nicht auf dem Wege unpartheiischer und allgemeingehaltener wissenschaftlicher Belehrung nachzuweisen sucht, dass es noch etwas Besseres, Vortheilhafteres, dem Staatswohl und der Wahrheit Gemässeres, als das gerade Bestehende gebe. Vorschläge und Nachweisungen dieser Art, wenn sie wirklich sich bewähren, pflegen auch, wohlwollend gemacht, von vernünftigen Staatsregierungen, welche selbst fort und fort an der Verbesserung der bestehenden Zustände arbeiten, mit Dank aufgenommen zu werden.

Von solchen persönlichen und individuell zu beurtheilenden Fällen aber muss man durchaus nach meiner Meinung die freie, allgemeine, keinen besonderen Zwecken dienende Wissenschaft unterscheiden und getrennt halten, welche, ihrer Natur nach ausdrücklich auf den Fortschritt und die weitere Entwickelung in der Erkenntniss der Wahrheit angewiesen, auch im Staate ihre Pflege und Förderung darum finden muss, weil sie an der Realisiruug des Zweckes und höchsten Gutes der Menschheit selbst arbeitet und der Staat, der sie nicht achten und in ihrer freien Entwickelung gewähren lassen wollte, seinem eigenem Zwecke und Berufe widersprechen würde. Auch ist die Wissenschaft nebst der Religion nach meiner Meinung nicht neben, sondern über die anderen Sphären, welche mehr materielle Zwecke und Interessen verfolgen, zu stellen, da durch sie die Freiheit in einem höheren Sinne als durch diese realisirt wird und auch diese nur mit der Wissenschaft und durch dieselbe ihr eigenes Gedeihen finden. Wenn nun im Gebiete der Wissenschaft, wie diess allerdings geschehen kann, ganze Richtungen auftauchen, welche einem Staate, nach seinem jeweiligen besonderen Standpunkte oder nach den besonderen Ansichten seiner Regierung, nicht eben willkommen sind, wenn er für sein gegenwärtiges Interesse und Bestehen sogar Gefahr wittert: was ist dann zu thun? Dass er zu dem von Herrn Glaser vorgeschlagenen Mittel der List und Klugheit bereits factisch zugegriffen hat, dass er sich selbst der Presse so gut bedient als diejenigen, deren Lehren und Ansichten er bekämpft und gerne verdrängen möchte, dass er denjenigen Lehren, welche seine Sache führen, das Uebergewicht zu verschaffen sucht, diess lehrt uns die Erfahrung, und braucht nicht erst der Regierung als Mittel empfohlen zu werden. Der Staat streitet so als Partei für sein Lebensinteresse, wie der von ihm bekämpfte Gegner ebenfalls. Und wenn ihm auch in seinem Gebiete eine verhasste und für feindlich gehaltene Richtung niederzuhalten gelingt, wird darum irgend ein Fortschritt in der Erkenntniss der Wahrheit, irgend ein Gut, das im Begriffe der Menschheit liegt und darum seiner Verwirklichung entgegengeht, dieser und der Welt vorenthalten werden? wie lange wird der Staat selbst desselben sich erwehren können, wenn es der Menschheit in ihrer Entwickelung überhaupt angehört? Der Staat hätte jenen Aufwand von Mitteln nicht nöthig, wenn er die Sache unbefangen betrachtete, da, was nicht aus der Wahrheit, auch

nicht nachhaltig ist und in der weiteren Entwickelung der Wissenschaft von selbst seine Erledigung finden wird. Ein entgegengesetztes Verfahren verräth nebst Kurzsichtigkeit zugleich Misstrauen in die eigene Sache.

Nicht ohne einiges Bedauern finde ich auch den Rationalismus namentlich als eine jener Richtungen erwähnt. Der Rationalismus, wie er im Religiösen sich früher ausgebildet hat, ist von einer späteren Philosophie selbst nicht bloss bekämpft, sondern als seichte Verstandesansicht, als Aufklärungswasser auch verspottet worden; man hat ihm zu Gemüthe geführt, dass hinter Dem, was er in seinem Unglauben aufgebe und negire, ein tieferer Gehalt verborgen sei, als er wähne und verstehe. Der heutige Rationalismus, scheint mir nicht mehr ganz der frühere, bloss negative zu sein. Ich halte ihn für etwas ehrenwerther, für gediegener und prinzipieller. Wenn es auch möglich ist, durch eine tiefere Fassung des Religiösen, als sich bei ihm zeigt, auch das Sittliche noch tiefer zu begründen, so kann ihm doch ein tiefer Ernst des Sittlichen und Sittlich-Heiligen nicht abgesprochen werden. Er kämpft aber für eins der grössten Güter der Menschheit, das wir uns auch nicht wollen nehmen lassen, für Glaubens- und Gewissensfreiheit. Und wer hat Recht, wenn wir in dem einen Staat den Rationalismus feindlich behandelt, in anderen Staaten aber, wie diess in Deutschland geschieht, ihn so gut wie sanctionirt sehen? —

Ich hatte mir vorgenommen, so kurz als möglich meine Ansicht auszusprechen, und bin am Ende weitläufiger geworden, als ich wünschte. Nach allem aber scheint mir, wie ich schon oben andeutete, dass die Abhandlung des Herrn Glaser in Bezug auf das von ihm dem Staate vindicirte Einschreitungsrecht und Verfahren gegen die Wissenschaft und ihre Lehrer den Gegenstand nicht in seiner Totalität umfasse, noch das zu unterscheidende Besondere in seiner hinreichenden Bestimmtheit darlege, daher noch eine nähere Erörterung zu wünschen übrig lasse. Wird indessen das rechtlich begründete Einschreiten der Staatsregierung auf wirkliche Pflichtverletzungen zurückgeführt und auf solche Fälle, in denen nicht leicht Jemand das Recht dazu dem Staate streitig macht, und wird die Politik des Staates gegen ganze, grosse wissenschaftliche Richtungen, selbst wenn sie Verirrungen sein sollten, nach einem der höheren Würde des Staats entsprechenden Maasstabe beurtheilt, so fragt sich vielleicht, ob dann die Abhandlung das Interessante und Pikante, was sie jetzt hat, nicht etwa verlieren werde. Doch diess müssen wir dem Herrn Verfasser selbst überlassen.

Gabler.

Mit dem Votum des Herrn Professors Gabler einverstanden, würde ich es für angemessen halten, dass in der schätzbaren Abhandlung durch den Herrn Verfasser (von S. 36 ab) einige Ab-

änderungen eingeführt würden, welche die erhobenen Bedenken berücksichtigten.

Der Ausdruck „wissenschaftliche Polizei" scheint leicht zu Missverständnissen Anlass geben zu können. Die Wissenschaften selbst, als offene systematische Darstellungen eines gewissen zusammenhängenden Gedankeninhalts, fallen nicht unter die Kategorie dessen, was auf unmittelbare praktische Zwecke hinwirkt und die öffentliche Meinung des Tages ausmacht. Wenn in den europäischen Staaten eine polizeiliche Ueberwachung des öffentlichen Redens und Druckes — Presspolizei, Polizei öffentlicher Versammlungen — in der einen oder anderen Weise als nothwendig zugestanden werden möchte, so dürfte die eigentliche Wissenschaft dagegen einer solchen obrigkeitlichen Einwirkung nicht bedürfen.

Bei dem Verhältnisse der Wissenschaft zum Staate wird die Gründung, Dotirung und Besetzung der Bildungsanstalten, wie auch von dem Herrn Verfasser geschehen, an die Spitze gestellt werden müssen. In dem Maasse, als ein Staat zu Macht, Wohlstand und geistigem Leben gelangt, wird er sich zur Vermehrung, Erweiterung organischer Vervollkommnung seiner wissenschaftlichen Anstalten gedrängt sehen und die tüchtigsten, durch wissenschaftliche Arbeiten berühmtesten, zur Einwirkung auf ihre Umgebungen lebendigsten Geister der Nation für dieselben zu gewinnen suchen. In der Bemessung derjenigen Fonds, welche für diese wissenschaftlichen Zwecke — den Ausgaben für materielle Interessen, für kirchliche und Kunstzwecke gegenüber — verwendbar gemacht werden können; in der Auswahl der besonderen wissenschaftlichen Sphären, welchen sie zugewendet werden; in der Auswahl der Personen bei Besetzung der Anstalten, in der Regulirung ihrer Benutzung liegt wohl vornehmlich die prinzipmässige Einwirkung des Staats auf den Entwickelungsgang der Wissenschaft.

v. Viebahn.

Den Ausstellungen der Redactionscommission der philosophischen Gesellschaft und den Bemerkungen des Herrn Gabler gegen die Abhandlung des Herrn Glaser glaube ich mich, auch nach Durchlesung der Gegenbemerkungen des Herrn Glaser im Wesentlichen anschliessen zu müssen. Auch ich finde einen Widerspruch zwischen dem ersten und zweiten Theile (S. 36 ff.) der betreffenden Glaser'schen Schrift. Die wissenschaftliche Polizei, wie sie Herr Glaser charakterisirt, ist ein Angriff auf die Lehrfreiheit, die er doch selber im ersten Theile so glücklich in Schutz nimmt. Auch liegt der Widerspruch nicht bloss in den minder glücklich gewählten Worten des Herrn Glaser, sondern der sonst scharfsinnige und das Wort so wohl beherrschende Verfasser streitet hier auch der Sache nach mit sich selber. Wenn er unbefangen die Consequenzen aus dem letzten Theile seiner Arbeit ziehen wollte, so würde ihm diess gewiss nicht entgehen.

Mätzner.



Indem ich die gegen meine Arbeit erhobenen Bedenken noch einmal in Erwägung ziehe, so kann ich freilich nicht umhin, die Wichtigkeit derselben anzuerkennen; doch glaube ich, dass dieselben letzlich in einem Punkte ihre Begründnng finden, der nicht sowohl meine Darstellung und die Consequenz meiner Schlüsse, als vielmehr eine Voraussetzung treffe, welche zu machen ich mich genöthigt gesehen habe.

Ausgehend nämlich von der Betrachtung einerseits, dass, wenn man den Staat nicht bloss als ein Rechts- und Polizeiinstitut ansehen wolle, sondern als die Gesammtheit der sittlichen Thätigkeit des Volkes umfassend und sie zur Einheit verbindend betrachten müsse, der Regierung desselben obliege, für die Bildung seiner Bürger Sorge zu tragen und nicht nur jedem Zweige derselben Raum zur Entwickelung zu gestatten, sondern ihn auch nach Bedürfniss zu erwirken; andererseits, dass die Wissenschaft in ihrem Fortschritte die Unterstützung des Staates unschwer entbehren würde, da die zur gedeihlichen Pflege derselben nöthigen Lehrmittel, Bibliotheken, Apparate, Sammlungen aller Art, nur durch die Kraft der Gesammtheit der Bürger herbeigeschafft werden können: ausgehend, sage ich, von dieser Erwägung, habe ich die Voraussetzung gemacht, dass die Lehranstalten staatliche Einrichtungen sein müssten.

Unter dieser Voraussetzung nun und zum obersten Grundsatze nehmend, dass der Staat in seiner Regierung die Einheit seiner sittlichen Thätigkeit erhalten habe, zog ich meine Consequenzen und sehe auch, der mir gemachten Einwürfe ungeachtet, mich genöthigt, wenn die genannte Voraussetzung gelten soll, dabei zu beharren. Es sei mir daher erlaubt, noch ein Wort in Betreff derselben hinzuzufügen.

Es sind dieselben aber hauptsächlich oder vielmehr nur allein gegen das gerichtet, was ich die „wissenschaftliche Polizei" genannt habe. In wie fern nun dieser Ausdruck als solcher nicht passend befunden worden ist, bin ich gerne bereit, ihn mit einem anderen und besseren zu vertauschen, und dürfte vielleicht „wissenschaftliche Politik" dafür zu setzen sein. Die Sache aber anlangend, so ist es nur der zweite und dritte Punkt, die Fälle nämlich betreffend, wo entweder ein Individuum ein irriges und in seinen Folgen verderbliches System von Lehrmeinungen befolge, oder wo eine verkehrte Richtung überhaupt überhand genommen habe, in Betreff welcher meine Herren Gegner mit mir im Widerspruch sind. Hier, meinen sie, stehe der Regierung eine Einmischung nicht zu, und hier sei der Punkt, wo ich mich mit mir im Widerspruch befände, indem ich der Regierung einen Eingriff in den Inhalt und die Methode der Wissenschaft gestatte, was doch meiner eigenen Lehre nicht gemäss sei.

Ich würde die Richtigkeit dieser Einwürfe einräumen, wenn die Voraussetzung wegfiele, dass die Lehranstalten Staatsinstitute wären; soll aber diese festgehalten werden, so glaube ich, dass der von mir vorgeschlagene Weg der einzige sei, um die Wis-

senschaft in ihrem Rechte zu wahren. Man setze den Fall, dass ein Lehrer der christlichen Theologie dazu geführt werde, die Wahrheit des Christenthums zu leugnen — und dieser Fall wird gewiss nicht unter die unmöglichen gerechnet werden — soll er alsdann noch als Lehrer der christlichen Theologie fungiren? Ist er nicht mit seinem Amte und Berufe in Widerspruch? Kann der Staat zugeben, dass er seine Stelle behalte?

Würde nun aber der Staat unmittelbar und aus eigener Machtvollkommenheit entscheiden, dann würde er allerdings in den Inhalt der Wissenschaft eingreifen. Desshalb nun, meine ich, müsse er nur dann eingreifen, wenn er das Urtheil der Wissenschaft selbst zuvor eingeholt habe, dass nämlich die Lehre jenes Mannes wirklich mit dem Amte desselben so in Widerspruch stehe, dass sie es aufhebe. Ich glaube, dass diese Weise des Verfahrens die einzige sei, um die Vertreter der Wissenschaft vor jedem Eingriffe einer willkürlichen Kabinetspolitik zu schützen. Und bietet solches Verfahren nicht die vollkommen hinreichende Sicherheit dar? Würden nicht die Organe der Wissenschaft bei jedem einseitigen Urtheil sich selbst verurtheilen? Ist es nicht einer aus ihrer Mitte, über den sie urtheilen, und werden sie, als Organe der Wissenschaft, die Wissenschaft in einem ihrer Glieder unterdrücken wollen? Herr Professor Rötscher zwar bestreitet die Möglichkeit, dass die Gegenwart eine Lehre als Irrlehre beurtheilen, dass vielmehr dieses nur durch „den geschichtlichen Prozess“ dargethan werden könne. Aber wer entscheidet denn über jenen geschichtlichen Prozess? Ist dieser „geschichtliche Prozess“ nicht ein anderer für jeden wissenschaftlichen Standpunkt? Müssen wir nicht den Anspruch auf Wissenschaft selbst aufgeben, wenn uns ein Urtheil nicht mehr zusteht, ob eine Lehre aus den der Wissenschaft selbst immanenten Prinzipien erwachsen sei, oder ob sie aus exoterischen Grundsätzen komme, d. h. Irrlehre sei. Sollten z. B. die juristischen Fakultäten unfähig sein, zu sagen, ob ein System aus Rechtsprinzipien erwachsen sei, oder nicht? In der That, was ist denn jener geschichtliche Prozess? Wie man denselben auch fassen mag, so kann von der Geschichte einer Wissenschaft nur geredet werden, wenn die ihr angehörigen Producte, ungeachtet der Widersprüche, in denen sie sonst stehen mögen, doch in dem gemeinsamen Boden dieser Wissenschaft wurzeln. Auf diesem Boden zu stehen, muss jeder sich bewusst sein, der dieser Wissenschaft angehört; diesen Boden muss er auch noch in seinem heftigsten Gegner anerkennen. Wollte man daher sagen, ein Zeitalter sei unfähig, zu beurtheilen, ob ein Produkt dem Boden einer bestimmten Wissenschaft erwachsen sei oder nicht, so müsste man zugestehen, es wäre diesem Zeitalter die Idee dieser Wissenschaft ganz entschwunden, in welchem Falle aber von Irrlehren in dieser Wissenschaft nicht die Rede sein kann.

Ob also ein System eine Irrlehre sei, und nur solche kommen hier in Betracht, dazu braucht man nicht die Norm der katholischen Kirche, sondern dazu hat jede Wissenschaft in ihr selbst den

Maasstab, und dieser muss in jedem, der sich zu dieser Wissenschaft bekennt, vorhanden sein.

Bei der Untersuchung, ob ein System eine Irrlehre sei oder nicht, handelt es sich gar nicht darum, ob dieses System in sich selbst vollkommen sei oder nur eine Einseitigkeit, sondern nur, ob es noch dem Gebiete der Wissenschaft und bestimmt dieser Wissenschaft angehöre, und ein jeder Vertreter der Wissenschaft wird daher auch von seinem heftigsten Gegner geschützt sein, dass er ihn als Irrlehrer verurtheile. Eine bessere Garantie der Lehrfreiheit, als in dem Urtheile der Vertreter der Wissenschaft, kann ich daher nicht finden.

Das Beispiel der Verurtheilung des Sokrates passt aber für unseren Fall gar nicht; denn die Lehre des Sokrates ist nicht von den Vertretern der Wissenschaft, sondern vom Staate selbst beurtheilt worden. Hier hat sich also der Staat einen Eingriff in den Inhalt der Wissenschaft erlaubt, von dem er nichts verstand, und war daher auch der Gefahr ausgesetzt, falsch zu urtheilen. Wäre Sokrates vor ein Collegium der Sophisten seiner Zeit gestellt worden, so heftige Gegner desselben sie gewesen sein mögen, sie würden ihn noch als ebenbürtig anerkannt und dem Staate nicht erlaubt haben, gegen ihn einzuschreiten. Gerade in diesem Punkte lag aber der Mangel der griechischen Lehrfreiheit, die sonst sehr gross war.

Festzustellen, ob eine Lehre Irrlehre sei und also für Staat, Religion und Sittlichkeit gefahrbringend werden könne, lässt sich also, nach meiner Ansicht, sehr wohl beurtheilen, und brauchen wir dafür nicht erst das Urtheil der Zukunft abzuwarten. Es lässt sich also auch in diesem Falle genau angeben, wo dem Staate erlaubt sei, Individuen, welche die Wissenschaft vertreten, um ihrer Lehre willen zur Rechenschaft zu ziehen.

Dass ich also in Betreff dieses Punktes mit meinen eigenen Grundsätzen in Widerspruch sei, kann ich nicht einräumen; denn ich gebe unter keiner Bedingung zu, dass der Staat, in den Inhalt der Wissenschaft einzugreifen, ein Recht habe.

Was endlich den dritten Punkt betrifft, gegen welchen sich Herr Professor Gabler vorzüglich gewendet hat, und worin auch die Herren v. Viebahn und Mätzner übereinstimmen, so will ich zunächst in Betreff des Rationalismus bemerken, dass ich denselben nur als Beispiel gebraucht habe, und gar nicht darauf bestehe, wenn Jemand denselben zu vertheidigen vermag, dass er eine solche verderbliche Richtung sein müsse.

Das Verfahren aber der Regierung gegen solche wissenschaftliche Richtungen (— mag nun der Rationalismus dazu gehören oder nicht —), wie es von mir angegeben worden ist, muss ich auch jetzt noch behaupten, obwohl ich gern zugebe, dass dieser Punkt einer ausführlicheren Erörterung bedurft hätte. Ich will daher versuchen, mit Berücksichtigung der gemachten Einwendungen diesen Artikel noch näher zu beleuchten.

Zunächst nun wird eingeräumt werden, dass, vorausgesetzt die Lehranstalten sind Institute des Staates, der Regierung das Recht zustehen muss, bei der Besetzung der Lehrstellen irgendwie mitzuwirken. Wie dieses nun auch immer geschehe, sei es, dass die Regierung unmittelbar die Lehrer berufe, oder zu den Stellen vorschlage, oder unter den vorgeschlagenen Candidaten wähle, oder nur die Wahl bestätige: immer wird man nur verlangen können, dass sie nach dem Maasse ihrer Einsicht verfahre. Wird dieses Maass zu gering befunden, so tragen davon die Lehranstalten und diejenigen, denen der öffentliche Unterricht anvertraut ist, ihren Theil der Schuld; denn sie bilden auch die Männer aus, welche zur Leitung der öffentlichen Angelegenheiten berufen werden. Die Ansicht einer Regierung ist aber darum noch nicht die einseitigere und bornirtere, wenn sie nicht den Grundsätzen und Prinzipien einer Partei entspricht, habe diese zur Zeit auch eine grosse äussere Verbreitung. Die Hauptsache ist, dass die Regierung, bei der Wahl der Lehrer und der Besetzung der Lehrstellen, nur von dem ihr gesetzlich zustehenden Rechte Gebrauch mache.

Was dann den Umstand betrifft, dass die zur Leitung der Staatsangelegenheiten berufenen Männer, ihrer als wahr erkannten Ansicht huldigend und nach ihr, nicht nach der von ihnen für unrichtig oder einseitig gehaltenen, die Mittel zur Erreichung der Staatszwecke bemessend, sich müssen gefallen lassen, eine Partei genannt zu werden, so lässt sich dieser Mangel nicht aus den menschlichen Angelegenheiten entfernen, so lange es nicht gelingt, alle Köpfe unter einen Hut zu bringen. Die Parteilosigkeit einer Regierung besteht aber überhaupt nicht in dem Verzichten auf ihre eigene Meinung, sondern darin, dass sie zur Erreichung der Endzwecke des Staates, zu deren Vertretung sie berufen ist, nur sich der gesetzlich ihr zustehenden Mittel bediente. Oft mag der Fall vorkommen, dass die zur Verwaltung des Staates berufenen Männer nicht im Interesse des Landes gewählt sind, und also auch nicht diejenigen sind, welche das Interesse der Wissenschaft am besten verwalten; allein die Untersuchung hierüber betrifft die Bildung eines Ministeriums und liegt ausserhalb unserer Betrachtung.

Wenn nun eine Regierung, bei der Besetzung der Lehrstellen, von dem ihr zustehenden Rechte Gebrauch macht und nach dem Maasse ihrer Einsicht die Lehrer beruft (und warum sollen wir nicht annehmen, dass eine Regierung eben so sehr bemüht sei, das Interesse der Wissenschaft nach besten Kräften zu fördern, als die Vertreter der Wissenschaft den Zwecken des Staates sich fügen und die Interessen desselben anerkennen und weiter zu bringen sich bemühen? —); so kann ich darin weder die „kleinen Listen einer verschlagenen Politik," wie Herr Dr. Alexis Schmidt es nennt, noch „die List und Klugheit, zu welchen der Staat," nach der Ansicht des Herrn Professors Gabler, „zugegriffen habe," sehen.

Noch vielweniger aber kann ich mich überzeugen, dass das von mir vorgeschlagene Mittel zur Bekämpfung einer wirklich zer-

störenden wissenschaftlichen Partei (— ich wiederhole aber nochmals, dass ich den Rationalismus nur als Beispiel gebraucht habe, und hier gar nicht auf der Richtigkeit dieser meiner Ansicht bestehe, da das Beispiel zur Sache nichts beiträgt —) mit jener angeblich durch die Erfahrung gelehrten Politik übereinstimme; vielmehr ist meine Ansicht die, dass auch hier der Staat nur der ihm zustehenden Mittel bei Besetzung der Lehrstellen und Beförderung der einzelnen Lehrer zu wichtigeren Posten, sich bedienen müsse, um jener Richtung entgegen zu arbeiten, da er, selbst wenn ihm zustände, rechtlich zu verfahren, doch nur Unzufriedenheit bewirken würde, wenn er eine solche anders als auf dem Boden der Wissenschaft angreifen wollte. Da nun der Staat als solcher von der Wissenschaft nichts versteht, so gibt es nur das einzige Mittel, dass er Individuen anstelle, die sie verstehen und die Sache der Wahrheit zu vertreten wissen.

Wenn nun dieses Verfahren als „List" bezeichnet wird, so gestehe ich, dass ich diese List mit voller Ueberzeugung als die List der Wahrheit und des Rechtes gut heisse uud stets vertheidigen werde, und wenn die Regierungen zu diesem Verfahren bereits zugegriffen haben, so kann ich, nach dem Maasse meiner Einsicht, dieses Zugreifen nur sehr lobenswerth finden.

Diese ganze Deduction bin ich jedoch nur gemeint, für den Fall zu behaupten, dass die Unterrichtsanstalten Institute des Staats sein sollten. Wird diese Voraussetzung aufgehoben, so will ich auch gern einräumen, dass dem Staat in Betreff der Wissenschaft kein anderes Beaufsichtigungsrecht zustehe, als dasjenige ist, welches er auch sonst über seine Unterthanen ausübt.

In so fern ich nun diesen Punkt, ob nämlich es zweckmässig und mit dem Interesse der Wissenschaft und der Lehrfreiheit verträglich sei, dass die öffentlichen Unterrichtsanstalten Staatsinstitute seien, nicht einer genaueren Untersuchung unterworfen habe, in so fern bekenne ich, — obgleich gerade dieser Punkt von keinem meiner Herren Gegner gerügt worden ist, — dass ich den Gegenstand nicht erschöpft habe.

Wenn ich nun hierin eine Unterlassungssünde begangen habe, so will ich gestehen, dass ich sie ganz absichtlich auf mich genommen, indem ich glaube, dass diese Frage einer viel umfassenderen Behandlung bedarf, als ich ihr in dem Umkreise meines Aufsatzes hätte widmen können.

Glaser.

Die Wissenschaften entwickeln sich doch dadurch, dass immer weitere Consequenzen aus ihren Prinzipien gezogen werden. Derjenige Vertreter der Wissenschaft, der sie am weitesten geführt hat, wird natürlich von den weiter zurück Gebliebenen, welche immer die Mehrzahl sind, für einen Irrlehrer angesehen werden. Die Regierung verletzt daher die Lehrfreiheit, wenn sie die Minorität durch die Majorität unterdrücken lässt, besonders da jene

Majorität meist die alten, in Amt und Würden und Ansichten grau gewordenen Lehrer sind, während die Beurtheilten der frisch aufblühenden Generation angehören. Und das Unrecht ist um so grösser, wenn die Gutachten nicht einmal einstimmig und durch Separatvota geschwächt sind. Es ist kein anderer unparteiischer Richter, als die Zeit denkbar, und das nennt Herr Rötscher den historischen Prozess. Ich möchte wissen, ob Herr Glaser Christi Lehre als eine Irrlehre bezeichnen wollte, und doch haben alle Schriftgelehrten sie für Gotteslästerung und würdig des Kreuzes gehalten. Wer anders hat hier entschieden, als der historische Prozess? Wenn Herr Glaser hier Sokrates' Beispiel citirt, weil der Staat selbst ihn verurtheilte, so hat Pontius Pilatus, d. h. der Staat, genug Politik besessen, seine Hände scheinbar in Unschuld zu waschen und das Gutachten der Schriftgelehrten einzuholen. Spielten sie aber nicht beide ein abgekartetes Spiel? — Uebrigens ist es ganz richtig, dass, wenn eine Regierung, die ein einseitiges Prinzip verfolgt, allein das Recht der Besetzung und Absetzung hat, sie sich desselben bedienen wird. In solchem Zustande ist Lehrfreiheit allerdings unmöglich; sie kann nur in einer Repräsentativ-Verfassung gedeihen, wo die Richtung, welche die Regierung inne hält, zugleich durch die Theilnahme der ständischen Gewalt an den Staatsangelegenheiten bedingt ist und ihr Maass erhält. — Die Frage endlich, ob Unterrichtsanstalten Staatsinstitute sein sollen, gehört dem Staate der Zukunft zu beantworten. Da ich nun daraus, dass sie etwa nicht Staatsinstitute wären, nicht gegen Herrn Glaser argumentiren darf, weil ich diesen Punkt hier unmöglich ausführen kann, so beschränke ich mich auf obige Einwände, die gegen seine Ansicht gehen, auch wenn seine Voraussetzung richtig wäre. Da er selbst aber seine Voraussetzung für unbewiesen hält, so sieht man, auf wie schwachen Füssen seine Behauptungen stehen, selbst wenn sie folgerichtig aus seinen Prämissen hervorgingen. Was soll man also von ihnen sagen, da selbst diese Consequenz fehlt?

Michelet.

Als ich meine obigen Einwürfe gegen den Aufsatz des Herrn Dr. Glaser niederschrieb, war ich der Meinung, dass der Herr Verfasser das „Verhältniss der Wissenschaft zum Staat“ mit philosophischer Evidenz aus Gründen anordnen wolle, die sich aus der Natur der Wissenschaft so wie des Staats und der Beziehung, die beide zu einander eingehen könnten, ergeben würden. Indem ich mich also nach einer wissenschaftlichen Ableitung der Behauptungen des Herrn Verfassers umsah, glaubte ich dieselbe in der Unterscheidung des Inhalts und der sittlichen Seite der Wissenschaft gefunden zu haben. Es schien mir, als wollte Herr Glaser aus der sittlichen Seite, welche die Wissenschaft habe, gewisse Rechte des Staates an die Wissenschaft ableiten.

In seinen beiden Entgegnungen belehrt mich aber der Herr Verfasser eines Anderen, und es gehört ihm vor Allen das Recht der Interpretation seiner Ansicht. Er erklärt, das Sittliche, von dem die Rede sei, bestimmt aufgefasst zu haben als ein Rechtsverhältniss, ausgebildet in den drei von ihm namhaft gemachten Befugnissen der Regierung gegenüber der Wissenschaft. Der Herr Verfasser hat also von einem Rechtsverhältniss gesprochen, bevor er irgend einen Beweis versucht hat, dass eie Wissenschaft ihrer Natur nach ein solches Rechtsverhältniss eingehen könne; er hat eine gewisse Zahl von Befugnissen der Regierung in Betreff der Wissenschaft namhaft gemacht, ohne auch nur im mindesten den Quell, den inneren Grund, die eigentliche Berechtigung dieser Befugnisse angegeben zu haben. Nachdem er Luthers und Kants Worte citirt und belobt hat, wie konnte man noch daran denken, dass er der Regierung Mittel an die Hand geben werde, verderbliche Richtungen in der Wissenschaft zu unterdrücken; und ist nicht selbst die Hypothese, dass verderbliche, staatsgefährliche Richtungen in der Wissenschaft aufkommen können, gegen die der Staat einschreiten müsse, ganz ohne alle Begründung geblieben? Die ganze Wahrheit der Hypothese liegt hier in dem angezogenen Beispiel des Rationalismus, das der Herr Verfasser doch gerne wieder vergessen machen zu wollen scheint. Ehe man aber die Regierung zu irgend einem Verfahren gegen eine staatsgefährliche Richtung der Wissenschaft auffordert; sollte man doch den Beweis versuchen, dass die Wissenschaft eine staatsgefährliche Wendung nehmen könne, und sollte sagen, was denn das eigentlich für einen Sinn habe; ich glaube, dass diese Frage recht eigentlich zu der Aufgabe gehörte, die sich der Herr Verfasser stellte, als er das „Verhältniss der Wissenschaft zum Staate“ in Untersuchung zog. Der Herr Verfasser hielt sich aber hier, wie in der Ausführung der Befugnisse der Regierung, an das Scheinbare, Zufällige, Faktische, anstatt das Verwirrte zu entwirren und aus sicheren und klaren Prinzipien die Verhältnisse zu gestalten.

In seiner zweiten Entgegnung sagt Herr Dr. Glaser, dass seine ganze Darstellung auf der Voraussetzung beruhe, dass die Lehranstalten Staatsinstitute seien. Diese Voraussetzung, muss ich gestehen, passt gar nicht zu der Aufgabe, die sich der Herr Verfasser gestellt hat, „das Verhältniss der Wissenschaft zum Staate“ zu untersuchen. Denn erst bei einer solchen Untersuchung konnte sich der Grund oder Ungrund jener Voraussetzung, konnte sich auch erst der Sinn ergeben, in welchem das Wort Staatsinstitut vor der Wissenschaft Geltung haben kann. Denn es käme doch wohl immer noch auf den Sinn an, in welchem das Wort gebraucht wird, wenn Jemand z. B. auch die Kirche oder das Recht für ein Staatsinstitut erklären wollte. Und dieselben Gründe, die Herr Dr. Glaser geltend gemacht hat, um die Lehranstalten als Staatsinstitute erscheinen zu lassen, könnten auch die Kirche, das Recht, die Kunst und wer weiss, was alles noch, in die Stellung von Staatsinstituten bringen. Denn auch die Geistlichen ernennt und besoldet

zum Theil der Staat und bildet sie in seinen Unterrichtsanstalten; nicht minder die Richter; und ebenso hat er Schulen und andere Beförderungsmittel für die Kunst gegründet. Die wahre Entscheidung der von Herrn Glaser aufgeregten Frage könnte also doch nur immer darin liegen, in wiefern und in welchem Sinne die Anstalten, worin die Wissenschaft gepflegt wird, Staatsinstitute seien. Er hat aber die Antwort ganz im Zweideutigen und im Widerspruch gelassen; denn jetzt sagt er, die Regierung habe gegen die Wissenschaft nur einzuschreiten, wo sie zu Thätlichkeiten fortgehe, und dann behauptet er, die Regierung müsse sich verderblicher Theorien zu entledigen suchen, die in der Wissenschaft Platz greifen; jetzt sagt er, es stehe der Regierung kein Urtheil über die Wahrheit zu, und dann behauptet er, die Regierung solle bei der Anstellung diejenige Partei bevorzugen, von der sie nach ihrer Einsicht die Meinung habe, dass sie in der Wahrheit stehe. Also einmal bestimmt sie nicht, was die Wahrheit in der Wissenschaft sei, und das andere Mal bestimmt sie es. Hat also der Herr Verfasser irgend einen unzweideutigen, klaren Sinn seiner Behauptung gegeben, dass die Anstalten der Wissenschaft Staatsinstitute seien? Dieser Sinn hätte sich gerade aus der Untersuchung des „Verhältnisses der Wissenschaft zum Staat“ ergeben müssen, und wäre diese Untersuchung auf wahre Prinzipien zurückgegangen, so hätten sich von da aus die Folgerungen ergeben für das Maass der Freiheit der Wissenschaft. Der Herr Verfasser irrt daher, wenn er glaubt, die ihm gemachten Einwürfe hätten ganz seine Voraussetzung übersehen; aber gegen diese und gegen ihren verworrenen Sinn, gegen ihre unbegründete Natur haben sich fast sämmtliche Entgegnungen erhoben.

Kann man darin den Zusammenhang eines philosophischen Beweises finden, wenn jemand sich vornimmt, das Verhältniss der Wissenschaft zum Staate zu untersuchen, und nun so räsonnirt; die Lehranstalten sind ein Staatsinstitut (Voraussetzung); als Staatsinstitute müssen sie sich gefallen lassen, dass die Regierung die Lehrer einsetzt, dass sie die Lehre polizeilich beaufsichtigt und nach ihrer Einsicht verderbliche Richtungen der Wissenschaft durch die ihr zu Gebote stehenden Mittel entfernt hält. Denn diese Folgerungen beliebe ich eben zu verknüpfen mit dem Sinn, den ich dem Worte Staatsinstitut gebe, auf dessen Begründung ich mich aber hier nicht einlassen kann. Mehr enthält die Deduction des Herrn Verfassers nicht.

In seiner zweiten Entgegnung hat Herr Glaser noch versucht, seine Behauptung, dass der Staat, in den Inhalt der Wissenschaft einzugreifen, kein Recht habe, mit den Befugnissen in Einklang zu bringen, die er seiner polizeilichen Aufsicht über die Wissenschaft einräumt, einmal in Bezug auf den einzelnen Lehrer, und dann in Bezug auf eine gleiche Richtung in der Wissenschaft.

In beiden Fällen aber offenbar, sowohl wo der Staat als Kläger gegen den einzelnen Lehrer, als da, wo er als hemmende Gewalt gegen eine wissenschaftliche Richtung auftritt, muss er sich ein

Urtheil über die Wahrheit zutrauen, und es kann also damit nicht bestehen, was Herr Glaser gesagt hat: „dass die Wissenschaft ihrem Inhalt nach keiner Beschränkung irgend welcher Art unterworfen sein könne, liegt in der Natur derselben; denn der Inhalt der Wissenschaft ist die Wahrheit, die Wahrheit kann aber nur sich selbst zum Maasstab anerkennen“ u. s. f. Wenn die Regierung ein Urtheil über wissenschaftliche Parteien in irgend einer Weise fällt, so finde ich es viel consequenter, dass sie geradehin die Wahrheit decretirt, wie einstmals Justinianus. Sein Absolutismus bestand auch in nichts Anderem, als dass er den Origenes als einen Ketzer verdammte und fast zehn Jahre darauf auch noch einige Schriften des Theodorus, Theodoret und Ibas (freilich durch ein öcumenisches Concil!) verurtheilen liess, dass er die Anhänger dieser verketzerten Kirchenlehrer vor dem Eindringen in die kirchlichen Aemter hinderte. Ist die Behauptung des Herrn Glaser wahr, dann sind alle die Gewaltthaten gerechtfertigt, mit denen seit dem Anfang der Streitigkeiten über die Person Christi bis zu ihrem Ende die byzantinischen Kaiser, von ihren Eunuchen, ihren Kammerherrn, ehrsüchtigen oder bigotten Ministern und Patriarchen aufgefordert und gelenkt, über den Glauben bestimmt, Andersdenkende verfolgt, ganze Provinzen zur kirchlichen und staatlichen Absonderung hingedrängt haben. Ja, und man bedenke, sie haben nicht bloss nach Gutdünken entschieden, sie haben Concilien versammelt und über den Glauben urtheilen lassen. Nun ist auch Ludwigs XIV. Wüthen gegen die Jansenisten und Reformirten gerechtfertigt; er hatte ja den Papst und hundert servile Bischöfe auf seiner Seite, und ihn trieb ja die Ueberzeugung, dass sein Staat allein auf dem Fundamente der hergebrachten katholischen Religion gedeihen hönne. Nun ist Richelieu gerecht, da er den trefflichen Abt v. St. Cyran nach Vincennes setzen liess, hatte er doch gewiss die Einsicht, dass dessen strengere Grundsätze über die Busse der Sittlichkeit des Staats konnten Eintrag thun!

Solche Grundsätze, wie sie Herr Glaser ausspricht, mögen vielleicht faktisch befolgt worden sein, aber Schmach der Wissenschaft, wenn sie sie jemals rechtfertigt! Die Wissenschaft sei frei, sie wolle sich frei, oder sie sei gar nicht! Der Jansenismus ist ein gewaltiger Ankläger gegen den Absolutismus, der Wissenschaft gegenüber. Die Unterdrückung dieses kräftigen Triebes hat der Wisenschaft Frankreichs, ja der ganzen Nation, einen unersetzlichen Schaden zugefügt; aber in die elende Stellung des Jansenismus unter Louis XIV. kann noch heute jede wissenschaftliche Richtung gebracht werden, wenn sie unter irgend einem Vorwand von der Regierung nach den Grundsätzen behandelt wird, die Herr Glaser gut heisst. Es waren ja auch gesetzliche Mittel, mit denen damals der Staat gegen die vorgeblich verderbliche, staatsgefährliche Lehre einschritt, und doch müssen wir sein Thun als ein furchtbares Unrecht verdammen.

Gegen ganze Richtungen in der Wissenschaft will Herr Dr. Glaser der Regierung ein Urtheil zugestehen in Betreff ihrer Ge-

fährlichkeit, Unwahrheit u. s. w. Dem einzelnen Lehrer gegenüber aber soll sie nicht direct ein Urtheil haben, sie soll klagen, und ihn durch wissenschaftliche Corporationen verurtheilen lassen. In der Klage aber maasst sich doch die Regierung auch ein Urtheil über die Wahrheit an. Wir können der Regierung nur das Recht einräumen, wider Verbrechen und offenbare Unsittlichkeiten zu klagen; dem Staate als dem sittlichen Gemeinwesen kommt ein Urtheil nur über das Sittliche und seine öffentliche Aeusserung, seine Bethätigung, nicht über die Moral, die Religion, die Kunst, die Wissenschaft zu; wenn der Geistliche die Religion zum Vorwand von Verbrechen, der Künstler die Kunst etwa zum Antrieb von Ausschweifung und Frivolität, der Lehrer die Wissenschaft als Mittel der Aufreizung etwa zum Hochverrath und dgl. benutzt, dann hat der Staat einzuschreiten, und tritt öffentlich anklagend auf; der Schuldige gehört dann vor die öffentlichen Gerichte. Gegen Männer der Wissenschaft könnte er um der Lehre willen nur dann auftreten und sie in Anklagestand versetzen, wenn er über das, was in der Wissenschaft gültig sein soll, schon vorher eine Norm aufgestellt und im unzweideutigen Buchstaben fixirt hat. Dann würde jeder bei dem Antritt seines Amtes dieser Norm sich unterwerfen müssen, und wo er davon abgewichen ist, vor die Gerichte gestellt werden; das würde also etwa sein, wie in Russland mit der Theologie, wo es im ganzen Reiche nur auf zwei Universitäten theologische Fakultäten gibt. Unter dieser Bedingung, wo also die Wissenschaft geradehin zur Ruhe gesetzt ist, lassen wir uns eine Anklage der Regierung gegen die Lehrer der sog. Wissenschaft sehr wohl gefallen. Wo es aber eine solche unzweideutige Norm nicht gibt, wo sich eine Lehre nicht am streng gesetzlichen Buchstaben prüfen und messen lässt, da muss jede Anklage, jede Verurtheilung in Ansehung der Lehre unsicher, ungesetzlich, also ein Unrecht sein, und ist immer, man mag es nehmen, wie man es will, ein Eingriff in die selbsteigene Entwickelung der Wissenschaft, die doch im Prinzip zugestanden war. Herr Glaser vermisst sich zwar, ein absolut sicheres Urtheil in solch einem Falle ertheilen und genau sagen zu können, ob eine Lehre eine Irrlehre sei; er möge aber selbst zusehen, ob das von ihm aufgestellte Kriterium hinreicht, irgend einen auf Concilien und anderen gelehrten Versammlungen als Häresis verworfenen Satz wirklich als Irrlehre zu charakterisiren. Man würde die Häresien gar nicht verdammt haben, wenn man sich von ihnen nicht auf dem gemeinsamen Boden bedrängt sah.

Wir können dem Staat nicht die Befugniss zugestehen, gegen eine Lehre klagend aufzutreten, wo er nicht gesetzlich bekannt gemacht hat, was als Wahrheit soll gelehrt werden; ist diess geschehen, dann sind die gewöhnlichen Gerichte ganz competent, und es bedarf gar keiner gelehrten Corporation, solch einen einfachen Fall zu entscheiden. Denn auch gelehrte Corporationen können über eine Lehre mit absoluter Gewissheit nur dann gesetzlich entscheiden (denn davon ist die Rede) und können mit gutem

Gewissen die Suspension eines Lehrers Seitens des Staats nur dann veranlassen, wenn eine gesetzliche, unzweideutige Norm der Lehre publicirt worden ist. Ist es z. B. Gesetz, dass der N. T.'liche Canon im Sinne des kirchlichen Herkommens unbezweifelt muss angenommen werden, dann bildet der Zweifel an der paulinischen Abfassung des Hebräerbriefs einen unzweideutigen Grund zur Anklage und Verurtheilung eines Lehrers; besteht aber ein solches klares und deutliches Gesetz nicht im Staate, so hat keine wissenschaftliche Corporation eine Befugniss, noch darf sie sich dazu von der Regierung bewegen lassen, rechtlich einschreiten zu wollen gegen ein gelehrtes Mitglied, das durch seine kritischen Untersuchungen zu einem, wenn auch noch so sehr von der gewöhnlichen Meinung abweichenden Resultate gekommen ist. Denn, wenn kein Gesetz da ist, woran ein solch kritisches Verfahren gemessen werde, so kann weder die subjective Ueberzeugung einer gelehrten Corporation, noch die zwingendste Beweisführung aus historischen Gründen dem Zweifler gegenüber, als ein Surrogat für das Gesetz gelten. Die Corporation kann eine rechtliche Verurtheilung nicht aussprechen.

Herr Glaser will diese Procedur gegen Männer der Wissenschaft Seitens wissenschaftlicher Corporationen, im Auftrag der Regierung, noch dadurch plausibel machen, dass gar keine Gefahr darin liege; dass ein jeder Vertreter der Wissenschaft auch in seinem heftigsten Gegner noch die Wissenschaft achten werde, und ein solches Verfahren also die beste Garantie der Lehrfreiheit sei. Hierüber lässt sich nur nach der Erfahrung entscheiden, die Geschichte beweist uns in allen Jahrhunderten das Gegentheil. Eher hat ein verketzerter Lehrer noch Schutz bei dem weltlichen Arm gefunden, wenn ihn die gelehrten Collegien, wenn ihn seines Gleichen ausgestossen und verfolgt haben. Soll ich an Athanasius, an Nestorius, Eutyches, an Chrysostomus, an Pelagius, an den unglücklichen Mönch Gottschalk, soll ich an Berengar v. Tours erinnern? soll ich Abälard's gedenken? Soll ich das Gedächtniss vor Allem der Pariser Universität, und der wechselnden Schicksale der Nominalisten und Realisten, der Verfecher der gallicanischen Freiheiten und der päpstlichen Prärogativen, der Streitigkeiten über die unbefleckte Empfängniss Maria's an diesem Sitz der Wissenschaft erneuen, soll ich Wicleff's und anderer Reformatoren vor der Reformation gedenken; hat nicht der Hass seiner realistischen Richter den trefflichen Johann v. Wesel verdammt? Oder soll ich des Dr. Arnauld Ausschliessung aus der Sorbonne erwähnen, des gelehrtesten Mannes seiner Zeit; soll ich die Beispiele häufen von den protestantischen und reformirten Universitäten? Nein, das Gericht der Corporationen hat sich nie als einen Schutz der Lehrfreiheit bewährt; was würden die gelehrten Collegien aller Nationen, wenn ihre Aufmerksamkeit wäre darauf gelenkt worden, zu der Kühnheit des Laurentius Valla gesagt haben, der die Schenkung Constantin's an den Papst für erfunden erklärte, und die gewöhnliche Entstehungsgeschichte des apostolischen Symbolum's bezweifelte?

Sie hätten ihn einmüthig verdammt. Wer hat Reuchlin vor dem Ketzerrichter Jakob v. Hochstraten geschützt, als ein Papst, der in der Wissenschaft wenigstens eine Ehre und Zierde des menschlichen Geistes gefunden hat?

Wir dürfen uns also von dem gerechten Gericht der gelehrten Corporationen keine zu hohe Vorstellung machen, und diess um so weniger, wenn eine Regierung den anderen Rath des Herrn Dr. Glaser noch befolgt, und bei der Anstellung gelehrter Mitglieder eines Collegiums darauf sieht, dass sie nur das für Wahrheit ansehen, was die Behörden dafür erachten.

Es gibt also kein Gericht über die Lehre, als die Wissenschaft selbst, nicht als Corporation gedacht, sondern als geistige Macht. Wenn in der Kunst eine unsittliche Richtung Platz greift, so ist es die Kunst, die sich gegen solche Erniedrigung ermannt, die den Geschmack läutert und durch würdigere Schöpfungen die verwerflichen vergessen macht; ebenso in der Wissenschaft. Der Staat macht durch sein Eingreifen die Sache viel schlimmer, *vestigia terrent*. Die Wissenschaft hat ihren Schwerpunkt, ihr Gesetz nur in sich.

Noch dürfte ein Einwurf zu berücksichtigen sein; der Herr Verfasser sagt: wenn wir nicht ihm beistimmen, so stellen wir die Wissenschaft über den Staat. Das ist gerade so viel gesagt, als: der Bürger stellt sich über den Staat, wenn er die Bestimmungsgründe seines Handelns aus seinem Gewissen nimmt.

Alexis Schmidt.

III.

Ideen zu einer Classification und Charakteristik der schönen Künste.

Von

Richard Morning.

Eine wissenschaftliche Classification der schönen Künste hat den Aesthetikern von jeher Schwierigkeiten gemacht. Suchte man sie nach dem äusseren Material zu ordnen, dessen sie sich zur Darstellung ihrer Ideen bedienen, so gerieth man in der Regel mit ihrer inneren und tieferen Bedeutung in Widerspruch; und umgekehrt, wenn man sie nach ihrem ideellen Wesen zu sondern suchte, sah man sich genöthigt, mehr als statthaft den äusseren Stoff unberücksichtigt zu lassen. Die älteren Aesthetiker haben grösstentheils den ersteren, die neueren dagegen den letzteren Weg eingeschlagen; noch aber kenne ich keine Eintheilung, die beide Eintheilungsgründe in sich zu vereinigen, beide Arten der Classification befriedigend in sich zu vermitteln, gewusst hätte.

Auch die beiden werthvollsten Systeme der neueren Zeit, das Solger'sche und Hegel'sche, haben diess nicht zu leisten vermocht. Solger hat ganz Recht, wenn er die alte Eintheilung in bildende, zeichnende, tonische und redende Künste der Einseitigkeit beschuldigt und ihr vorwirft, dass sie zu sehr am Aeusseren hafte; er selbst aber geht offenbar auf der anderen Seite zu weit, indem er — namentlich in Bezug auf die Poesie — das äussere Medium als solches fast gänzlich negirt. Er geht nämlich von dem wahren Gedanken aus, dass in der Kunst überhaupt das Bestreben liege, Idee und Wirklichkeit in sich zu vereinigen. Diese

Vereinigung sei aber nicht völlig von ihr zu erreichen. Es prävalire in ihr bald die Idee, bald die Wirklichkeit, es gehe mithin die Kunst nach zwei Seiten auseinander und gestalte sich einerseits als Poesie, andererseits als Kunst im engeren Sinne. Er stellt hiermit die Poesie als universelle Kunst, als die sich selbst bestimmende und modificirende Idee, sämmtlichen anderen Künsten als den realen und besonderen Modificationen der Poesie geradezu gegenüber und weist ausdrücklich die Ansicht zurück, dass die Sprache als ein besonderes Medium oder Organ der Kunst zu betrachten sei. Die Sprache sei vielmehr die Existenz und Thätigkeit der Poesie selbst, in sofern der Ursprung der Sprache mit dem Ursprung des Denkens eins sei und Idee und Sprache gar nicht ohne einander existiren könnten. So viel Wahres einerseits in dieser Ansicht liegt, so ungenügend erscheint sie andererseits. Denken wir uns, ein Künstler habe irgend eine Idee, die er getrieben werde, uns äusserlich darzustellen. Greift er nach dem Pinsel oder nur nach dem Crayon und sucht uns seine Vorstellung durch eine Zeichnung zu veranschaulichen, so werden wir ihn Maler nennen; setzt er sich an den Flügel und verdollmetscht uns seinen inneren Zustand durch Melodien und Harmonien, so nennen wir ihn Tonkünstler. Sucht er uns hingegen seine Idee durch die Sprache mitzutheilen, so sind wir desshalb noch nicht befugt, ihn für einen Dichter zu erklären. Es ist vielmehr hierbei ein doppelter Fall zu unterscheiden. Einmal ist es möglich, dass er sich der Sprache als eines blossen Mittheilungsmittels bedient. In diesem Falle wird er den inneren Zustand, die in ihm lebende Idee nur ruhig beschreiben, er wird sie uns begriffsmässig detailliren, ohne dass es ihm darauf ankommt, der Sprache selbst den Typus der Idee aufzudrücken. Begnügt er sich hiermit, so ist er noch kein Dichter, obschon er sich gerade, den besonderen Mitteln des Ausdrucks, den Farben, Formen, Melodien u. s. w. gegenüber, des wirklich allgemeinen Mittels, der Sprache, zur Entäusserung seiner Innerlichkeit bedient. — Ganz anders verhält es sich mit dem zweiten Fall. Es ist nämlich auch möglich, dass ihm die allgemeine Sprache für den Ausdruck seiner Ideen gar nicht genügt, dass er zwar an ihr die Fähigkeit entdeckt, als ein Mittheilungsmittel seines Inneren ihm zu dienen, aber das Bedürfniss fühlt, sie erst auf eine eigenthümliche Weise zu gestalten, wenn sie wirklich als ein Aeusseres

seinem Inneren unmittelbar entsprechen, als ein lebendiger, die Idee gleichsam als Seele in sich tragender Körper erscheinen soll. Erst wenn er diess versteht, nennen wir ihn mit Recht einen Dichter, also nicht um der allgemeinen, sondern gerade um der ganz besonderen, von der allgemeinen, dem Typus der Idee gemäss, wesentlich abweichenden Sprache willen, die als solche ein eben so besonderes Mittel der Darstellung ist, als die Zeichnung des Malers und die Melodie des Musikers. Es ist also klar, dass Solger das Rechte nicht getroffen hat, wenn er die Poesie als universelle Kunst den übrigen Künsten gegenüberstellt und eben in dieser Universalität ihre Besonderheit erkennen will. Allerdings liegt jeder Kunst die allgemeine poetische Thätigkeit zum Grunde; allein sobald sich diese zur Kunst der Sprache, die wir vorzugsweise Poesie nennen, und die Solger fälschlich mit der allgemeinen Poesie als identisch betrachtet, herausarbeitet, wird sie in eben dem Grade zu einer besonderen Kunst, wie die Malerei, die Musik u. s. w. Wäre diess nicht der Fall, so wäre ja jeder andere Künstler zugleich Dichter im vollen Sinne des Worts, namentlich wenn er uns etwa in Ermangelung speciellerer Mittheilung ein in ihm liegendes Gemälde oder Musikstück mit Worten zu beschreiben suchte. Der Dichter hätte also vor den übrigen Künstlern gar nichts voraus; seine ganze Eigenthümlichkeit bestände nur darin, dass er auf einem Punkte stehen bliebe, auf dem sich der Maler, der Tonkünster u. s. w. noch nicht befriedigt fühlen.

Einen ganz anderen Weg schlägt Hegel ein. Er sagt: „Die Kunst hat keinen anderen Beruf, als das Wahre, wie es im Geiste ist, seiner Totalität nach mit der Objectivität und dem Sinnlichen versöhnt, vor die sinnliche Anschauung zu bringen. Insofern diess im Elemente der äusserlichen Realität der Kunstgebilde geschehen soll, so fällt hier die Totalität, welche das Absolute seiner Wahrheit nach ist, in ihre unterschiedenen Momente auseinander.“ Als diese verschiedenen Momente bezeichnet er nun: 1) das Absolute selbst als solches, in welchem sich Subject und Object, d. i. Geist und Erscheinung als völlig verschmolzen darstellen; 2) das Objective als solches, d. h. die Erscheinung, insofern sie sich als äussere Hülle, natürliche Umschliessung des subjectiven Inneren zeigt, und 3) das Subjective als solches, d. h. das menschliche Gemüth, insofern es sich als geistigen Inhalt des äus-

seren Objectes, als Element für das Dasein und die Erscheinung des Absoluten zu erkennen gibt. — Nach diesen drei verschiedenen Momenten scheiden sich einerseits die verschiedenen Kunstformen, andererseits die verschiedenen Künste. Die drei verschiedenen Kunstformen sind die symbolische, die klassische und die romantische, von denen die erstere die objective Seite des Absoluten, die zweite das Absolute selbst, die dritte die subjective Seite des Absoluten zur Darstellung zu bringen sucht. Eben so sondern sich nun auch die einzelnen Künste in eine symbolische Kunst, in eine klassische Kunst und in drei romantische Künste. Die symbolische Kunst ist die Architektur; sie gibt uns vom Absoluten die objective Seite, d. h. die äussere Erscheinung, als den Geist bloss umschliessend und in ihren Formen bloss als ein Reflex des Geistes sich darstellend. Die klassische Kunst dagegen ist die Skulptur; sie zeigt uns Geist und Materie als völlig in Eins gebildet, als menschliche Gestalt, als vom Geist durchathmeten objectiven Organismus. Die romantischen Künste endlich sind die Malerei, die Musik und die Poesie, welche sämmmtlich die subjective Seite des Absoluten, das Innere, zur Erscheinung bringen, nur dass sich die erste dabei der objectiven, die zweite der subjectiven und die dritte der absoluten Darstellungsweise bedient. — Es lässt sich nicht leugnen, dass auch in dieser Classification wieder viel Wahres liegt, und dass namentlich die geschichtliche Entwickelung der Kunst für sie zu sprechen scheint. Trotz dem hat die Eintheilung etwas schon dem unmittelbaren Gefühl Widerstrebendes. Es sagt nicht zu, dass die romantische Kunst nicht eben so, wie die symbolische und klassische, eine einzige ist, sondern zu drei besonderen Künsten auseinander geht, welche unter sich nach ihrer äusseren Erscheinung und zum Theil auch nach ihrer inneren Bedeutung verschiedenartiger sind, als jene beiden, die man sammt der Malerei sehr leicht unter dem Gattungsbegriff der plastischen oder bildenden Künste zusammenfasst. Der wissenschaftliche Sinn verlangt hier durchaus eine gewisse symmetrische Gliederung, und so lange es an dieser fehlt, wird er die Nothwendigkeit des Systems nicht einzusehen vermögen. Dazu kommt, dass nach diesem System Künsten, wie der Orchestik und Schauspielkunst, die doch ziemlich allgemein als Künste anerkannt sind und ihrer Tendenz nach auf eine solche

Anerkennung auch gerechte Ansprüche haben, kein Platz hat angewiesen werden kann, und dass sie dem zufolge mit einiger Willkür gänzlich ausgeschlossen oder wenigstens als sehr untergeordnet und nur beiläufig behandelt sind.

Ausser den eben besprochenen Classificationen der schönen Künste von Solger und Hegel, möge noch auf eine dritte hingedeutet werden, welche in der so eben erschienenen „allgemeinen Aesthetik von Fr. Thiersch aufgestellt ist. ~~Dieser nämlich~~ nimmt im Ganzen sechs höhere Künste an und theilt dieselben in zwei Triaden, von denen die erste die mit dem Organismus des Menschen verkehrenden Künste, nämlich die Tonkunst, die Poesie und die Mimik, die anderen dagegen die mit irdischen, vom menschlichen Organismus unabhängigen Stoffen verkehrenden Künste, nämlich die Architektur, Skulptur und Malerei, umfassen soll. Auch diese Eintheilung, ob schon sich durch grössere Symmetrie empfehlend und sich enger der natürlichen Anschauung anschliessend, kann einem tieferen, wissenschaftlichen Bedürfniss noch nicht genügen. Zunächst leuchtet es ein, dass auch ihr Eintheilungsprinzip ein einseitiges ist, sofern es sich allein auf den Unterschied der Darstellungsmittel gründet und die innerlichen Differenzen nur so weit berücksichtigt, als sie mit jenem äusserlichen Unterschiede zusammenfallen. Das rein Aeusserliche der Kunst aber, namentlich die bloss ausübende, ein im Geiste bereits fertiges Kunstwerk nur executirende Technik, hängt mit der eigentlichen Kunst nur so lose zusammen, dass in den meisten Künsten sogar eine Trennung der eigentlich-schaffenden Künstler und der bloss executirenden Techniker Statt gefunden hat, und es kann daher wohl nicht füglich zum alleinigen Eintheilungsgrunde für die Kunst überhaupt benutzt werden. Sodann stellt sich der zwischen den beiden Triaden aufgestellte Unterschied als nicht einmal überall zutreffend dar. Die Tonkunst als Instrumentalmusik verkehrt ja auch nur mit irdischen, unorganischen Stoffen. Freilich bedürfen dieselben, wenn sie zu künstlerischen Zwecken dienen sollen, erst der Belebung und diese kann ihnen nur durch organische Kräfte gegeben werden. Aber ist diess in der Architektur, Skulptur und Malerei anders? Haben nicht auch in dieser die Steine und Farbenstoffe eine Beseelung und Belebung nöthig, welche sie nur von organischen Kräften erhalten können?

Und nimmt nicht vielleicht innerhalb der Bildhauerskunst und Malerei die Technik noch entschiedener organische Kräfte in Anspruch, als in der Instrumentalmusik, in welcher die ausübenden Organismen zuweilen fast zu Mechanismen herabsinken, ja in der That, wenn auch für die höhere Kunst nicht zureichend, durch Mechanismen ersetzt werden können? — Endlich dürfte an dem von Thiersch gegebenen System noch das auszusetzen sein, dass darin die Mimik als Kunst der Gebärde neben den beiden tonischen Künsten einen ziemlich fremdartigen Eindruck macht, und sich namentlich an die Poesie bei weitem nicht so eng und natürlich anschliesst, wie in der anderen Trias die Malerei an die Skulptur.

Es kann die Frage aufgeworfen werden, ob denn auf eine wissenschaftliche Eintheilung der Künste überhaupt etwas ankomme, und sobald wir das rein praktische Bedürfniss ins Auge fassen, scheint sie in der That minder bedeutungsvoll zu sein. Dagegen kann die Wissenschaft selbst ihrer durchaus nicht entbehren. Erst durch eine gehörige Classification wird das eigenthümliche Wesen und das Verhältniss der Künste zu einander vollkommen klar, und so lange wir über die äussere Stellung und den allgemeinen Charakter einer Kunst im Dunkeln schweben, sind wir auch nicht im Stande, in ihr Inneres und in das unendliche Gebiet ihrer Besonderheiten einzudringen. Für die Aesthetik, so wie für die wissenschaftliche Kunstkritik ist daher eine befriedigende Zusammenstellung der Künste nach ihren inneren und äusseren Eigenthümlichkeiten eine unerlässliche Aufgabe, und ich will daher versuchen, in Kurzem meine Gedanken darüber mitzutheilen.

Es versteht sich von selbst, dass hierbei vom Begriff der Kunst überhaupt ausgegangen werden muss. Nun ist aber, wie hier als zugestanden angenommen werden muss, die Tendenz der Kunst keine andere, als die Production des Schönen um seiner selbst willen aus einem selbstbewussten Geiste heraus, und jede Thätigkeit also, welche diese Tendenz in sich schliesst, muss als eine künstlerische Thätigkeit betrachtet werden. Wir sollten nun noch weiter zurückgehen und fragen: Was ist das Schöne? Aber auch diese Frage muss hier als bereits entschieden vorausgesetzt werden; auch werd' ich wenig Widerspruch erfahren, wenn meine Antwort lautet: Das Schöne ist die Erscheinung des Göttlichen oder Absoluten. Denn am Ende laufen alle Erklärungen, so abweichend und mannig-

faltig sie scheinen mögen, auf diese einfache Bestimmung hinaus. Der Künstler hat also das Bestreben, das Göttliche, das in ihm als Selbstbewusstsein, als Idee liegt, als Erscheinung hervortreten zu lassen. Diess kann er, da er nicht Schöpfer im vollen Sinne des Wortes ist, nur dadurch bewerkstelligen, dass er die vorhandenen Erscheinungen, wie sie unmittelbar aus der Hand der Natur hervorgegangen sind, nach der ihm inwohnenden Idee gestaltet. Ihm eigenthümlich ist also nur die Idee und die ideale Gestaltung der Erscheinungen; dagegen die Erscheinungen selbst oder den Stoff, in den er seine Ideen hineinarbeitet, muss er von der Natur entlehnen: er hat sonst kein Medium, sein Inneres irgendwie zu einem Aeusseren umzuschaffen. Die Kunst bedarf also zu ihren Productionen eines Doppelten: 1) der den äusseren Stoff gestaltenden Schönheitsidee, und 2) des von der Schönheitsidee umzugestaltenden Stoffes. Da nun sowohl die Schönheitsidee, wie auch der Stoff als solcher, verschiedene Modificationen und Manifestationen annehmen kann: so muss natürlich auch die Kunst nach verschiedenen Seiten auseinandergehen können; ja sie kann nur auf diese Weise aus dem starren, abstracten Begriffe ins lebendige, concrete Dasein übertreten, und in der Wirklichkeit muss sich daher die allgemeine Kunst nothwendig zu mehreren einzelnen und besonderen Künsten entfalten. Der eine Künstler greift, um seine Idee zu verkörpern, nach diesen, der andere nach jenen Manifestationen des Stoffes; der eine lässt an den Erscheinungen mehr den Stoff an sich gelten, der andere hält sich mehr an den idealen Inhalt des Stoffes; der eine fasst die Schönheitsidee selbst allgemeiner, der andere bestimmter; und so bildet sich eine Masse von Modificationen der Kunst, die theils in der specifischen Verschiedenheit der Erscheinungen, theils in dem bestimmteren oder unbestimmteren Heraustreten der Idee ihren Grund haben. Die Zahl der Modificationen ist unendlich; aber sie lassen sich ihren hervorstechenden Eigenthümlichkeiten nach sehr leicht auf eine bestimmte, übersichtliche Anzahl reduciren.

Den einleuchtendsten Eintheilungsgrund gibt die Verschiedenheit der Erscheinungen oder stofflichen Manifestationen. Diese Verschiedenheit gründet sich einzig und allein auf den Dualismus der Welt, in welcher, als der Universalerscheinung, alle einzelnen Erscheinungen wurzeln. Insofern nämlich die Welt nur

Erscheinung der Gottheit, d. h. nicht die Gottheit an sich, sondern die Gottheit als Object des göttlichen Selbstbewusstseins ist, steht sie zur Gottheit in einem doppelten, dualistischen Verhältnisse. Einerseits stellt sie sich als von ihr verschieden, andererseits als mit ihr eins dar. Als gewusste, gesetzte Gottheit ist sie etwas Anderes, als die wissende und setzende Gottheit, mithin verhält sie sich zu derselben als ein Aeusseres und Objectives. Nun aber ist das göttliche Bewusstsein, durch welches die Welt gesetzt wird, nothwendig ein Selbstbewusstsein, in welchem das Object mit dem Subject identisch ist; folglich ist sie, indem sie das Gewusste ist, zugleich das Wissende, und sobald sie sich als ein solches darstellt, müssen wir in ihr ein Inneres, Subjectives erkennen. Es könnte scheinen, als erhöbe sich die Welt zufolge dieser Einheit von Object und Subject wieder zur Gottheit überhaupt, und es existire also gar kein Unterschied zwischen Gott und Welt; allein dem ist nicht so. In der Gottheit ist die Unterschiedslosigkeit von Subject und Object, Einheit und Unendlichkeit, Innerem und Aeusserem, Setzendem und Gesetztem eine völlig unmittelbare, in welcher Subject und Object auch nicht einmal formell einander-gegenüber gestellt werden. In der Welt dagegen wird jene Unterschiedslosigkeit erst aus der göttlichen Indifferenz vermittelt, und selbst in dieser Vermittelung dauert wenigstens formell der Unterschied von Object und Subject noch fort. Die Einheit ist daher bloss eine Gleichheit, eine Correspondenz und Congruenz des Inneren und Aeusseren, durch welche der kosmische Dualismus zwar beschwichtigt und ausgeglichen, aber nicht gänzlich aufgehoben wird.

Diesem allgemeinen Dualismus zufolge zerfallen nun alle einzelnen und besonderen Manifestationen der Welt in äussere und innere, die an sich zwar nicht verschieden sind, aber innerhalb der Welt verschieden aufgefasst werden. Die äusseren Manifestationen sind solche, welche die Welt und sich selbst rein nur als Object, als gesetzt, als passiv darstellen; die inneren dagegen diejenigen, welche zeigen, dass das Objective eigentlich ein Subjectives, das Gesetzte eigentlich ein Setzendes, das Passive eigentlich ein Actives sei. Die äusseren Erscheinungen stellen daher ihre Objectivität selbst als solche fest; die inneren dagegen heben dieselbe auf und lassen sie als Subjectivität erscheinen. Wie

aber die Welt überhaupt den Gegensatz von Object und Subject zu vermitteln sucht und dahin strebt, zu zeigen, dass beide scheinbar geschiedene Elemente ursprünglich eins sind, so sucht sie auch in ihren einzelnen Erscheinungen den Dualismus auszugleichen und schafft deren solche, welche Aeusseres und Inneres in sich concret zusammenfassen. Diese Erscheinungen bilden zu den rein-äusserlichen und rein-innerlichen Erscheinungen eine dritte vermittelnde Classe, die wir die Classe der innerlich-äusserlichen Erscheinungen oder der Organismen nennen können.

Von diesen drei Classen stehen sich die beiden ersten, obschon die Elemente der Vermittelung in sich tragend, direct gegenüber. Die äusseren zeigen sich als ein Aeusserliches nicht bloss dem Inneren gegenüber, sondern auch untereinander selbst. Sie haben daher ihr Dasein ausser- und nebeneinander und bedürfen dazu der Form des Raumes. Die inneren dagegen stellen sich nicht nur im Gegensatz zum Aeusseren, sondern auch unter sich selbst rein innerlich dar; sie existiren daher in einander und bedürfen folglich des Raumes nicht. Die äusseren Erscheinungen präsentiren sich als das, was die Welt ihrer eigentlichen und ersten Idee nach ist, nämlich als Object, als gesetzt, mithin als etwas Positives und insofern bereits Seiendes. Die inneren dagegen wollen sich als das zeigen, was sie der Weltidee nach ursprünglich nicht sind, nämlich als ein Setzendes. Sie müssen sich daher erst aus dem Gesetzten zum Setzenden, aus dem Object zum Subject entwickeln, und zeigen sich in dieser Entwickelung nicht als bereits seiend, sondern als werdend. Dem Werdenden ist zu seinem Werden die Form der Zeit nöthig, dagegen das Seiende bedarf als solches derselben nicht. Wir können daher die äusseren Erscheinungen der Form ihrer Erscheinung nach auch räumliche, die inneren aber zeitliche nennen.

Als im Raume seiend sind die äusseren Erscheinungen ihrem Wesen nach ruhige; als in der Zeit werdend sind die inneren Erscheinungen bewegte. Jene sind abgeschlossen und verharren in sich; diese sind in der Entfaltung begriffen und gehen aus sich heraus. — Trotz dieser directen Gegensätze ist, wie oben angedeutet, das Aeussere nicht so äusserlich, dass es nicht auch eine innerliche Seite zeigte, und das Innere nicht so

innerlich, dass es nicht auch sein äusseres Dasein hätte. Diess folgt nothwendig aus der ursprünglichen Einheit des Aeusseren und Inneren in Gott, und es ergibt sich daraus die Möglichkeit, dass die äusseren und inneren Erscheinungen, die Objecte und Subjecte, mit einander in Wechselbeziehung treten können, und dass wir überhaupt im Stande sind, die äusseren Erscheinungen in unser Bewusstsein aufzunehmen und die inneren Erscheinungen zugleich als ein Aeusserliches zu empfinden. In dieser Wechselbeziehung zeigen sich die Erscheinungen beider Art als sinnlich. Die Sinnlichkeit ist daher das, worin alle Erscheinungen übereinstimmen. Nur steht sie zu der einen Classe der Erscheinungen in einem ganz anderen Verhältnisse, als zur anderen. Die äusseren Erscheinungen werden durch die Sinnlichkeit in so weit verinnerlicht, dass sie durch unsere Sinne hindurch in unser Inneres gelangen können; dagegen die inneren Erscheinungen werden durch ihre Sinnlichkeit so veräusserlicht, dass sie auch unser Aeusseres zu afficiren vermögen. So erhalten die objectiven Erscheinungen zugleich ein subjectives, und die subjectiven ein objectives Dasein. Die Sinnlichkeit sowohl der einen, wie der anderen Erscheinungen ist verschiedener Art, je nachdem sie sich durch ein mehr oder minder vollkommenes kosmisches Medium fortpflanzen. Für die äusseren Erscheinungen ist das vollkommenste Medium das Licht, für die inneren die Luft: denn das Licht ist selbst die Innerlichkeit, die Concentration des Räumlichen, die Luft dagegen das Räumliche, die Expansion des Inneren. Durch das Medium des Lichtes, dem unser Gesichtssinn entspricht, wird die Sinnlichkeit der äusseren Erscheinungen zur Sichtbarkeit; durch das Medium der Luft, dem unser Gehör entspricht, die der inneren Erscheinungen zur Hörbarkeit. In diesen sinnlichen Eigenschaften vereinigen die Erscheinungen zugleich alle ihre sonstigen charakteristischen Qualitäten, namentlich die äusseren, insofern sie optische sind, ihre Räumlichkeit, Abgeschlossenheit und Ruhe, und die inneren, insofern sie akustische sind, ihre Zeitlichkeit, Entwickelung und Bewegung.

So viel zur Charakteristik der beiden ersten Classen. Das Eigenthümliche der dritten Classe muss nun natürlich darin bestehen, dass sich in ihren Erscheinungen die charakteristischen Eigenschaften der äusseren und inneren Erscheinungen als ver-

schmolzen zeigen. Sie müssen daher zugleich ein räumliches Dasein und eine zeitliche Entwickelung haben, sie müssen sich zugleich als ruhig und bewegt darstellen können und müssen eben sowohl optisch, wie akustisch zu wirken im Stande sein. Wenn uns die äusseren Erscheinungen vorzugsweise als Körper, die inneren dagegen als Seelen erscheinen, so zeigen sich dagegen die innerlich-äusserlichen Erscheinungen als beseelte Körper. Je inniger in einer solchen Erscheinung die Verschmelzung des Materiellen und Spirituellen, des Physischen und Psychischen ist, um so klarer deutet sie die ursprüngliche Einheit der Welt mit Gott an und um so mehr erfüllt sie daher ihren Begriff. Die innigste Verschmelzung findet, so weit unsere Kenntniss reicht, in der Erscheinung des Menschen Statt, und diese gilt uns daher als die Akme der einzelnen weltlichen Erscheinungen überhaupt.

Diese einfache und natürliche, sich unmittelbar aus dem Begriff der Welt ergebende Sonderung der weltlichen Erscheinungen liegt nun als erstes und nächstes Prinzip auch der Sonderung der Künste zum Grunde. Indem die Künstler genöthigt sind, sich der von Natur ihnen dargebotenen Erscheinungen zur Versinnlichung ihrer Ideen zu bedienen, wird der Eine von dieser, der Andere von jener Classe Gebrauch machen, je nachdem ihm die eine oder die andere Classe für die Realisation seiner Schönheitsidee passender und angemessener scheint. So muss also die Kunst zunächst zu zwei Künsten auseinandergehen und diese zwei müssen sich in einer dritten wieder zu vereinigen suchen. Die erste dieser Künste, weil sie uns äussere, räumliche, in sich verharrende und optisch sich darstellende Erscheinungen oder, mit einem Worte, Bilder vorführt, bezeichnen wir als die bildende Kunst; die zweite, weil sie uns ihre Ideen in inneren, zeitlichen, aus sich herausgehenden und akustisch sich mittheilenden Erscheinungen, d. h. in Tönen darstellt, belegen wir mit dem Namen: tonische Kunst; und endlich die dritte, weil sie ihre Ideen durch innerlich-äusserliche, räumlich-zeitliche, optisch-akustische Erscheinungen d. i. durch Körperbewegungen oder Gebärden versinnlicht, nennen wir die mimische Kunst.

Diese drei Künste umfassen wieder die gesammte Kunst, und wenn die specifische Verschiedenheit des Materials das Einzige wäre, wodurch die allgemeine künstlerische Thätigkeit modificirt

würde, so wäre hiermit die Classification der Künste erschöpft. Dem ist aber nicht so. Auch die der Kunst zum Grunde liegende *Idee*, sobald sie sich im Stoffe realisiren will, muss aus ihrer Allgemeinheit heraus- und zu mehr oder minder verschiedenen Modificationen auseinandergehen, und diese Verschiedenartigkeit der Idee muss wieder auf die Gestaltung und Idealisirung des Stoffes den bedeutendsten Einfluss ausüben. Wir haben daher zu der materialen auch noch die *ideale* Gliederung der Kunst zu bestimmen.

Die allgemeine Idee, die allen künstlerischen Productionen zum Motive dient, ist, wie schon oben bemerkt, die Idee des Schönen oder des Göttlich-Erscheinenden. Diese Idee ist am allgemeinsten und unbeschränktesten enthalten in der *Allerscheinung* oder der *Welt*. Aber eben zufolge dieser Allgemeinheit ist sie für den Künstler eine transscendente, übersinnliche Erscheinung, sie zeigt sich ihm nie in ihrer Totalität, sondern nur in Bruchstücken, und sie wächst erst in seiner Idee zur Universalität an. Um dieser Uebersinnlichkeit willen kann auch der Künstler die Idee der Welt, als des Schönen in seiner Gesammtheit, nie vollkommen zur sinnlichen Anschauung bringen. Die reale Erscheinung, welche er dafür liefert, möge sie aus der optischen, akustischen oder belebten Erscheinungswelt genommen sein, wird daher stets hinter der Idee zurückbleiben und nur dadurch jene Idee erwecken können, dass sie sich selbst für die Idee negirt und das eigentlich Stoffliche in sich ganz in die Abstraction aufhebt. Hält sich der Künstler an diese allgemeinste Modification der Schönheitsidee und gestaltet er den Stoff rein nach den daraus fliessenden abstracten Gesetzen, so können wir ihn im Allgemeinen einen *kosmischen* Künstler nennen, als welcher er eben so wohl zur Classe der optischen und akustischen, als zu der der mimischen Künstler gehören kann.

Nun aber hat die Welt das Bestreben in sich, sich nicht bloss in ihrer Universalität, sondern auch in ihrem Einzelwesen als Gotterscheinung zu zeigen, und dieses kann sie nur dadurch erreichen, dass sie sich in ihren Einzelwesen selbst zu wiederholen, sich in *Mikrokosmen* zur sinnlichen Anschauung zu bringen sucht. Hiermit erfüllt in gewisser Beziehung die Welt erst ihre Idee. Als Makrokosmos ist sie zwar Erscheinung in jedem Be-

sonderen, das einen integrirenden Theil des Makrokosmos bildet; in ihrer Gesammtheit aber ist sie noch Idee und leistet daher noch nicht ganz das, was sie leisten will. Im Mikrokosmos dagegen bringt sie nicht bloss die Gottheit nach ihren einzelnen Theilen, sondern auch nach ihrer Totalität zur Anschauung, sie gibt in ihm ein in sich abgeschlossenes Bild ihrer selbst, so dass sich in demselben eben so wohl ihre übersinnliche, wie ihre sinnliche Seite abspiegelt. Auf die nämliche Weise kann sich nun auch die Idee des Schönen im Künstler gestalten. Indem ihm das Schöne als Welt noch zu ideal und übersinnlich erscheint, sucht er dasselbe in eine sinnliche Einzelerscheinung, welche die Allerscheinung in sich repräsentirt, zusammenzufassen, den Makrokosmos zum Mikrokosmos zu concentriren und den ganzen Inbegriff des Schönen seiner idealen und realen Seite nach darin zur sinnlichen Erscheinung zu bringen. Verfährt der Künstler auf diese Weise, so können wir ihn im Allgemeinen einen *mikrokosmischen* Künstler nennen, als welcher er sich wieder aller drei Classen der Erscheinungen bedienen kann. In dieser Darstellungsweise bleibt die Erscheinung nicht mehr hinter der Idee zurück, vielmehr wird sie völlig mit derselben eins, die ideale und reale Seite des Schönen erhalten gleiche Rechte.

Es sollte scheinen, als müsse hiermit die Idee des Schönen ihre vollkommenste Befriedigung erlangt haben. Dem ist aber nicht so. Ist die Schönheitsidee als Kosmos überhaupt zu allgemein und abstract, so ist sie hingegen als Mikrokosmos zu vereinzelt und concret. So wenig sich die Gottheit bei ihrer Selbstoffenbarung mit der Erschaffung des Mikrokosmos befriedigt fühlte, sondern sich aus ihm eine neue unendliche Welt entfalten liess, die ihn erst seiner allumfassenden Natur nach, seinem kosmischen Wesen nach darstellt: so strebt auch der Künstler danach, eine neue Welt ins Dasein zu rufen, die sich aus dem Mikrokosmos heraus entwickelt: die Welt der Gedanken, Gefühle und Bestrebungen, insofern dieselben zu wahrnehmbaren Erscheinungen concresciren. Hiermit reisst sich der Künstler wieder vom schlechthin Einzelnen los, ohne doch zum Schlechthin-Allgemeinen zurückzukehren. Im Gegentheil, das Einzelne bleibt, aber es erscheint nicht bloss als das Allgemeine und Unendliche ideal in sich enthaltend und aus sich herausblicken lassend, sondern vielmehr als selbst ins Unend-

liche auseinandergegangen und sich in seiner inneren Fülle von Gegensätzen, die aber wieder zur individuellen Einheit vermittelt sind, präsentirend. Künstler, welche die Idee des Schönen auf diese Weise zu verwirklichen suchen, können wir, da sie den Mikrokosmos als Makrokosmos darzustellen suchen, die mikro-makrokosmischen Künstler nennen. Auch ihnen stehen die räumlichen, die zeitlichen und die räumlich-zeitlichen Erscheinungen zur Darstellung ihrer Ideen zu Gebote, und sie müssen, je nachdem sie diese oder jene wählen, theils zu den bildenden, theils zu den tonischen, theils zu den mimischen Künsten gerechnet werden. In dieser Darstellungsweise ist eine Wiederannäherung an die erstere, die wir schlechthin die kosmische genannt haben, nicht zu verkennen. Sie ist aber mit derselben keineswegs identisch: denn während in jener der Mikrokosmos als völlig im Kosmos verschwindend und aufgehend dargestellt wird, erscheint er hier vielmehr als der Kern und Keim, aus dem sich ein ganz specieller und besonderer Makrokosmos, der eben in dieser Besonderheit nur Makrokosmos in sich, nicht Makrokosmos schlechthin ist, entwickelt. Aus dieser Annäherung an die erste Darstellungsweise folgt, dass in ihr das Gleichgewicht zwischen der idealen und realen Seite des Schönen nicht mehr in dem Grade Statt finden kann, als es sich in den mikrokosmischen Künsten zeigte. Wir können zwar nicht sagen, dass die Erscheinung in quantitativer Hinsicht hinter der Idee zurückbliebe, wie es bei der kosmischen Darstellung nothwendig der Fall sein muss; aber sie kann diese quantitative Ausgleichung, diese Fähigkeit, einen Makrokosmos zu umfassen und zu umspannen, nur erreichen, indem sie ihren Stoff gleichsam sublimirt, ihm den körperlichen Gehalt nimmt, ihn wie Gold gleichsam zu einer blossen Fläche verdünnt, um damit ihre Ideen zu überziehen und der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich zu machen. Am eigentlichen Scheinen büsst hierbei die Erscheinung nichts ein, sondern nur an dem der Erscheinung zum Grunde liegenden Material. Während bei den kosmischen und mikrokosmischen Kunstwerken die Erscheinung von einem Stoff ausgeht, der ausserdem, dass er die Idee repräsentirt, auch sonst noch etwas ist, zeigt sich dagegen die Erscheinung dieser dritten Art der Darstellung als etwas so Scheinwesenhaftiges, so

Dünnes und Flüchtiges, dass sie als blosser Stoff, abgesondert von der Idee, kaum in Betracht gezogen werden kann.

Diess sind die drei Modificationen, zu denen die Kunst, je nachdem sie die Idee des Schönen allgemeiner oder bestimmter auszudrücken sucht, nothwendig auseinander gehen muss. Da sich dieselben mit den durch die Verschiedenheit des Stoffes bedingten drei Modificationen durchkreuzen, so folgt, dass die Zahl der schönen Künste sich auf neun belaufen muss. Die drei optisch wirkenden Künste sind: die Architektur, die Skulptur und die Malerei; die drei akustisch wirkenden: die Instrumentalmusik, der Gesang und die Poesie, und endlich die drei zwischen diesen in der Mitte liegenden, mimischen Künste: der Tanz, die Pantomimik und die Schauspielkunst. — Von diesen gehören die Architektur, die Instrumentalmusik und der Tanz zu den makrokosmischen Künsten; dagegen die Skulptur, der Gesang und die Pantomimik zu den mikrokosmischen, und endlich die Malerei, die Poesie und die Schauspielkunst zu den mikro-makrokosmischen Künsten. Diese Classification lässt sich am leichtesten durch folgendes Schema anschaulich machen.

	Bildende K.	Mimische K.	Tonische K.
Makrokosmische Künste:	Architektur.	Tanzkunst.	Instrumentalmusik.
Mikrokosmische Künste:	Skulptur.	Pantomimik.	Gesang.
Mikro-Makrokosmische Künste:	Malerei.	Schauspielk.	Poesie.

Es ist in dieser Gliederung Manches, was mit der geläufigen Vorstellungsweise nicht congruirt. Namentlich möchte es Anstoss erregen, dass der Gesang und die Instrumentalmusik als zwei besondere Künste aufgeführt sind, da sie doch nur zwei verschiedene Manifestationen einer und derselben Kunst zu sein scheinen. Allein ich hoffe darzuthun, dass sie unter sich ganz in demselben Grade verschieden sind, als die Architektur und Skulptur, die doch allgemein als zwei besondere Künste angenommen werden, und dass sie gerade, wie diese, die eine den kosmischen, die andere den mikrokosmischen Standpunkt der Kunst bezeichnen. Um diess einleuchtend zu machen, bedarf es einer noch specielleren Besprechung.

Soll sich unsere Classification rechtfertigen, so ist vor Allem nothwendig, dass darin nicht gegen die beiden sich durchkreuzenden Eintheilungsgründe verstossen ist. In Bezug auf die stoffliche Eintheilung möchte diess von Vorn herein zugestanden werden. Es leuchtet ein, dass die Architektur, die Skulptur und die Malerei sämmtlich optisch wirkende Künste sind, dass ihre Kunstwerke ihre Existenz im Raume haben, dass sie sich, ihrer künstlerischen Bedeutung nach, als ruhig und unbewegt darstellen, dass sie sich vorzugsweise als Materie oder Körper (im engeren Sinne des Worts) manifestiren. Nicht minder einleuchtend ist es, dass die Musik, der Gesang und die Poesie sämmtlich den akustisch wirkenden Künsten zugehören, dass sich ihre Kunstwerke in der Zeit entfalten, dass sie sich, ihrem eigentlichen Wesen nach, stets als bewegt und fortschreitend darstellen, und dass sie sich gleichsam als flüchtige Seelen der Körper manifestiren. Eben so klar endlich ist, dass die Tanzkunst, die Pantomimik und die Schauspielkunst optisch-akustisch wirkende Künste sind, und dass sie sich zugleich im Raume und in der Zeit, einerseits als ruhig, d. h. in ihrer Condensation verharrend, andererseits als bewegt, d. h. ihren Platz und ihre Form verändernd, mithin als beseelte Körper darstellen. Wer etwa hingegen einwenden wollte, dass dem Tanz die akustische Wirkung nicht wesentlich, nothwendig und innerlich, sondern nur zufällig und äusserlich sei, möge bedenken, dass sich der Tanz sogar auf natürlichem Wege nicht anders, als nach der Musik entwickelt, und dass er ohne dieselbe eine durchaus unbefriedigt lassende Anschauung gewährt. Noch weniger darf ihn die Kunst ohne Musik eintreten lassen. Ein Ballet ohne Musik würde bei aller Anmuth der äusseren Bewegungen einen höchst ungenügenden Eindruck machen, es würde halb todt und seelenlos erscheinen, die Bewegungen würden jeden inneren Motives ermangeln. Was übrigens die Aeusserlichkeit der Musik betrifft, so hat die Kunst dahin zu streben, diese vergessen zu machen und den Glauben zu erwecken, dass sie von den Tanzenden selbst ausgeht. Es ist daher ganz sachgemäss, den Tänzern Tambourins, Castagnetten oder ähnliche Instrumente in die Hände zu geben, welche die innige Verbindung von Körperbewegung und reiner Tonbewegung auf das Bestimmteste ausdrücken.

Mehr Widerspruch möchte unsere Eintheilung von ihrer anderen Seite, d. h. insofern sie sich auf die verschiedenartige Gestaltung der Schönheitsidee gründet, erfahren; indess hoffe ich, auch diese Zweifel zu beseitigen. Zuerst ist also zu zeigen, dass die Architektur, die Musik und die Tanzkunst sämmtlich als kosmische Künste betrachtet werden müssen, und dass sie, obschon zu verschiedenen Stoffen als Mitteln der Darstellung greifend, doch in der Fassung ihrer Ideen und in der Art und Weise, dem Stoffe den idealen Ausdruck zu geben, gleichartig verfahren.

Die Idee des Kosmos ist die Schönheitsidee in ihrer allgemeinsten Gestaltung. Die Schönheit ist die Gottheit als Erscheinung, und die Gottheit als Erscheinung ist die Welt. So aufgefasst erscheint die Welt als ein entsprechendes Bild der Gottheit, als der zum äusseren Dasein gekommene Inbegriff der höchsten Vollkommenheit. Als solcher ist sie zugleich der Inbegriff alles Daseienden, alles Einzelnen und Besonderen, dessen unendliche Fülle durch sie zur Einheit zusammengefasst wird. Diese Einheit ist aber nicht eine solche, in welcher das Besondere als solches unterginge, sondern sie lässt es vielmehr in seiner Besonderheit und Eigenthümlichkeit fortbestehen und zeigt nur, dass es als solches in einem Allgemeinen wurzelt und einem höchsten Gesetze gehorcht. Gesetzmässigkeit innerhalb der höchsten Mannigfaltigkeit und Freiheit ist also hauptsächlich die Vorstellung, welche der Idee der Welt, und insofern der Schönheitsidee der kosmischen Künste zum Grunde liegen muss. Wie kann sich nun diese Gesetzmässigkeit äussern? In den Erscheinungen selbst nicht. Denn diese zeigen sich ja in der Kosmosidee nicht selbst als der Kosmos, sondern bloss als Theile und Bruchstücke desselben; sie füllen daher als solche die Kosmosidee nicht aus. Die Gesetzmässigkeit zeigt sich daher bloss an den Erscheinungen, sie ist keine concrete, sondern eine abstracte, sie ist keine unmittelbare Einheit, sondern nur eine Gleichheit, die sogar nothwendig eine Zweiheit voraussetzt, und nur andeutet, dass der geschiedene Stoff, auf einander bezogen, in sich correspondire und ideell eins sei. Sie äussert sich daher in der Art und Weise, wie die verschiedenen weltlichen Erscheinungen im Raume und in der Zeit verbunden und vertheilt sind, und manifestirt sich hierbei als Gleichmaas, Symmetrie, Harmonie, Verhältnissmässig-

keit. Diess sind die Eigenschaften, durch welche sich die verschiedenen Erscheinungen der Welt zu einem Ganzen, zum Universum oder Kosmos zusammenfassen, und vermöge welcher sie sich als eine die Gottheit repräsentirende Erscheinung darstellen. Schwebt also dem Künstler hauptsächlich diese allgemeinste und zu allernächst liegende Modification der Schönheitsidee vor, so muss er dieselbe auch auf dieselbe Art und Weise ausdrücken. Er wird in die Stoffe, die er selbst sich nicht schaffen kann, hier eingreifen und sie, ohne ihre Verschiedenheit gänzlich aufheben zu wollen, so in Raum oder Zeit zusammenstellen, dass sie als einem allgemeinen Gesetze gehorchend erscheinen, und diess wird er erreichen, wenn er sie symmetrisch, harmonisch und verhältnissmässig formt, ordnet und ein in sich zusammenhängendes Ganzes daraus herstellt.

Dass die Baukunst auf diese Weise verfährt, bedarf kaum einer Erwähnung. Will der Architekt ein schönes Werk schaffen, so liegt ihm immer die Idee zum Grunde, ein durch Symmetrie und Proportionalität der räumlichen Verhältnisse die Gottheit in sich ausdrückende Erscheinung herzustellen, und er sucht zufolge dieser Idee den vorhandenen rohen Stoff so zu formen und zu ordnen, dass er als ein sichtbares Aeusseres ein unsichtbares Inneres umschliesst und als eine würdige Wohnung der Gottheit erscheint. Diese Idee, — die eben keine andere als die Kosmosidee ist — kann sich wieder unendlich mannigfaltig gestalten. Der besondere praktische Zweck des Gebäudes, die Stellung des Gebäudes gegen seine Umgebung, das dem Künstler zu Gebote stehende Material, die nationale oder individuelle Anschauung des Künstlers, der herrschende Zeitgeschmack und viele andere Umstände können die Idee auf sehr verschiedene Weise modificiren; aber ihrer Allgemeinheit nach bleibt sie immer die Hauptidee, die als solche alle Nebenideen durchdringt und bedingt. An der natürlichen Welt hat der Architekt ein ihm sehr wenig gewährendes Vorbild. Er ist nicht im Stande, sie in ihrer Ganzheit zu überschauen; er sieht stets nur einzelne Theile, und aus diesen muss er sich in seiner eigenen Phantasie das Ganze erst selbst schaffen und bilden. Natürliche Anschauungen werden ihn höchstens dabei leiten. Die Felsen gestalten sich für ihn zu Wänden, die Bäume zu Säulen und Pfeilern, das Himmelsgewölbe zur Kuppel. Aus solchen ein-

fachen Grundzügen construirt er das Innere seiner Gebäude, die kosmischen Gesetze der Harmonie deutlicher, als die Natur in ihren Bruchstücken es vermag, daran zur Anschauung bringend. Für das Aeussere seiner Werke findet er in der Natur, ausser dem ganz Allgemeinen, gar nichts Analoges und in dieser Beziehung tritt er daher noch freier und selbstständiger als Schöpfer auf.

Wie mit der Baukunst, verhält es sich gerade auch mit der Musik, nur dass dieselbe nicht nach der schweren, condensen Materie, sondern nach den leichten, flüchtigen Tönen greift, die gleichsam als das innere Lebensprinzip aus der Materie hervortreten. Auch der Tonkünstler hält sich noch an die ganz allgemeine Idee des Kosmos und sucht dieselbe in seinen Werken zur Darstellung zu bringen. Sah der Baukünstler den Kosmos als raumausfüllend an, so betrachtet ihn der Tonkünster als zeitausfüllend, d. h. als ein unendliches Leben aus sich entfaltend. Dieses Leben äussert sich am reinsten in den Tönen, die der unmittelbare Ausdruck jeder Bewegung sind. Es ist ihm also darum zu thun, aus den an sich todt scheinenden Stoffen ein kosmisches, d. h. in sich das Einheitsgesetz des weltlichen Lebens ausdrückendes Tonleben zu entfalten, und dieses Bestreben erreicht er gerade wie der Baukünstler dadurch, dass er die Erscheinungen der Töne nach den Gesetzen des Gleichmaasses, der Harmonie und der Proportionalität formt und gestaltet, mit einander verbindet und so fortschreiten lässt, dass sie in sich ein zusammenhängendes Ganzes bilden. Auch der Tonkünstler findet seine Schönheitsidee in der Natur nur fragmentarisch verwirklicht, und es fehlt ihm daher an einem eigentlichen Vorbilde. Nur die allgemeinen Eigenschaften kann er sich aus den einzelnen Erscheinungen abstrahiren und nur diese auf seine Werke übertragen. Er merkt, dass es an den einzelnen Tonerscheinungen das gesetzmässige Zusammenklingen und Ineinanderübergehen, der tactmässige Fortschritt u. s. w. ist, wodurch sie uns zwingen, unser Wesen in das allgemeine Tonleben aufgehen zu lassen, und uns in die mehr oder minder mit Bewusstsein verknüpfte Idee eines in sich harmonirenden Weltlebens zu versenken, und dem zufolge lässt er die von ihm hervorgerufene Tonwelt sich harmonisch, melodisch und rhythmisch zu einem Ganzen gestalten, um uns in ihr noch bestimmter und deutlicher, als die Natur es vermag, ein Bild der lebendigen Gott-

erscheinung zu geben. — So verfährt er also mit dem Architekten ganz auf die nämliche Weise. Beide Künstler gehen von der an sich übersinnlichen, transscendenten Idee des Makrokosmos aus, die in ihrer Allgemeinheit durch eine besondere Erscheinung als solche gar nicht ausgedrückt werden kann. Sie müssen daher wieder zu allgemeinen, abstracten Mitteln, d. h. nach den räumlichen und zeitlichen, mathematisch zu entwickelnden Verhältnissen greifen, wenn sich das Material ihrer Idee bequemen soll. Das Material selbst spielt daher bei diesen Künsten im Verhältniss zur Idee eine sehr untergeordnete Rolle. Es ist ganz in die Idee des Raumes und der Zeit aufgelöst, und dient nur dazu, uns diese Ideen, die uns in ihrer Durchwebung das Weltall darstellen, sinnlich wahrnehmbar zu machen. Aber eben weil der Stoff in diesen Künsten im Gegensatz zur Idee eine so geringe Bedeutung hat und namentlich in quantitativer Beziehung hinter der Grösse der Idee zurück bleiben muss: darf er, als solcher und an und für sich selbst betrachtet, nicht ebenfalls geringfügig sein. Denn wäre er das, so würde das Uebergewicht der Idee ein gar zu grelles sein, sie würde ihn völlig in sich verschlingen und damit zugleich sich selbst aufheben, weil eine künstlerische Idee erst in der entsprechenden Erscheinung zum wahren Dasein gelangt. Daher haben diese Künste mehr, als alle übrigen, eine gewisse Fülle und Massenhaftigkeit des Stoffes nöthig. Eben weil der Architekt ein ganzes Weltall aufbauen, der Tonkünstler uns ein Bild des gesammten kosmischen Lebens, gleichsam die Harmonie der kreisenden Sphären vorführen will: werden sie von der Grossartigkeit dieser Idee getrieben, mit möglichst vollen Händen in den Stoff hinein zu greifen, nicht um durch die Massen an sich Aug' und Ohr zu befriedigen, sondern um zu zeigen, dass selbst diese gewaltigen Massen von der Einheit der Idee durchdrungen werden.

Diese Verwandtschaft der Baukunst und Musik ist auch schon von anderen Seiten gefühlt. Man hat wohl die Baukunst eine gefrorene, erstarrte Musik, die Musik dagegen eine aufgelöste, in Fluss gesetzte Baukunst genannt. Auch Solger stellt sie in die engste Wechselbeziehung. Nachdem er ihre Gegensätze entwickelt, die er, gleich uns, auf den Gegensatz des Aeusseren und Inneren, des Rämlichen und Zeitlichen zurückführt, sagt er: „Doch liegt die Musik mit der Baukunst, der sie entgegengesetzt ist, in demselben

Gebiete, denn in beiden ist ein mannigfaltiges, von aller Einzelheit und organischen Vollendung entblösstes Dasein der Stoff der äusseren Erscheinung, der gleichwohl eben dadurch, dass er dem allgemeinen Gesetze des Erkennens vollkommen angemessen wird und in dasselbe aufgeht, die Einheit des Allgemeinen und Besonderen oder die Idee zum wirklichen gegenwärtigen Leben bringt.“ Es ist leicht einzusehen, dass er hierin mit etwas anderen Worten ganz das Nämliche als das Charakteristische der beiden Künste feststellt, welches wir als solches bezeichnet haben, obschon er von ganz anderen Prinzipien ausgeht. Denn wenn es zunächst auch nur der Stoff dieser Künste ist, den er als ein mannigfaltiges, von aller Einzelheit und organischen Vollendung entblösstes, nur dem allgemeinen Gesetze des Erkennens angemessenes Dasein bestimmt, so muss er dasselbe doch auch von der diesen Künsten eigenthümlich zum Grunde liegenden Idee gelten lassen: weil doch am Ende Idee und Stoff nothwendig in Eins zusammenfliessen müssen. Muss aber diess angenommen werden, so stellt auch er das kosmische, elementarische Prinzip, im Gegensatz zum mikrokosmischen, organischen oder individuellen Prinzipe, als das eigentliche Wesen dieser Künste fest. Von der Architektur sagt er diess mit unzweideutigen Worten. „Die Architektur — heisst es in seinen ästhetischen Vorlesungen — drückt nie den besonderen Zweck des Gebäudes allein aus, sondern den allgemeinen, den Gedanken zu verwirklichen, dessen höchste Einheit sie zugleich als Gesetz der räumlichen Weltordnung anerkennt. Sie hat mithin die universelle Bedeutung des Weltgebäudes selbst.“ Wenn er aber von der Musik sagt, dass sie immer als das Allgemeine, obwohl im momentanem Zustande, empfunden werde, dass die einfache Form des Denkens — das ist aber der Satz der Identität, der Gleichheit — in ihr verwirklicht erscheine, und dass sie unser eigenes Bewusstsein in die Wahrnehmung des Ewigen auflöse: so ist damit etwas unserer Ansicht sehr Analoges ausgedrückt.

Dass alles diess, was wir bis jetzt bloss von der Architektur und Instrumentalmusik näher erörtert haben, auch auf die Tanzkunst seine Anwendung leide, leuchtet, ohne bewiesen zu sein, ein. Stellt sich doch in dem Drehen und Kreisen der Tänzer um sich selbst und um einen idealen Mittelpunkt herum, so wie in den mannigfaltigen Verschlingungen und Auflösungen ganz unmittelbar

das Bild der Weltkörperbewegung nach ihrer Mannigfaltigkeit und Einheit dar, und ist doch der Tanz ganz unverkennbar ein Aufheben der individuellen und willkürlichen Bewegung in die allgemeine und gesetzmässige, wie sich dieselbe in der Musik rein zeitlich darstellt.

Wir können nun zur näheren Beleuchtung der als mikrokosmisch bezeichneten Künste: der Skulptur, des Gesanges und der Pantomimik übergeben. Jedes Besondere in der Welt lässt eine doppelte Betrachtungsweise zu. Einerseits lässt es sich als ein blosses Element des Allgemeinen ansehen und insofern geht es im Allgemeinen auf, andererseits lässt es sich als ein im Allgemeinen sich selbstständig Darstellendes auffassen, und insofern erscheint es selbst als ein Allgemeines. Da in jedem Besonderen beide Darstellungsarten nothwendig verbunden sein müssen, so folgt von selbst, dass nicht eine allein zur Vollkommenheit gelangen kann. In jedem elementarischen Partikelchen liegt daher eine gewisse Selbstständigkeit und mit jedem sich als selbstständig präsentirenden ist zugleich eine gewisse elementarische Partikularität verknüpft. Es kann aber die eine oder die andere Darstellungsweise in einer Erscheinung so überwiegend sein, dass sie die anderen gänzlich vergessen macht, und in diesem Falle ist uns die Erscheinung ein vollendetes Bild des Universellen selbst und wir nennen sie im Gegensatz zum Kosmos Mikrokosmos. Diess Ueberwiegen der Selbstständigkeit hat unter den uns bekannten Erscheinungen seine höchste Stufe im Menschen erreicht, und er gilt uns daher auch als der vollendete Mikrokosmos. Im Thier, namentlich in dem edleren, dem Pferde, dem Löwen, dem Adler u. s. w. erkennen wir nur eine Annäherung.

Darstellung des Menschlichen als des die Welt und mit ihr die Gottheit in sich Concentrirenden, wird also vorzugsweise die Tendenz der genannten Künste sein müssen, wenn sie sich dem ihnen angewiesenen Begriffe adäquat beweisen sollen. In Betreff der Skulptur wird diess wieder von Vorn herein zugestanden werden. Sie hält sich nicht mehr, wie die Architektur, an die allgemeine Gesetzmässigkeit der Weltordnung, woraus das Walten und Dasein der Gottheit zu erkennen ist, sondern an den Fleisch gewordenen Gott, in dessen Bildung und Gestalt der Gegensatz von Gesetzmässigkeit und Freiheit nicht mehr bloss äusserlich

ausgeglichen und abgemessen, sondern innerlich verschmolzen und concret geworden ist. Die Gesetze der Symmetrie, Harmonie, Proportionalität u. s. w. existiren hier auch noch, aber nicht mehr in ihrer mathematischen Starrheit, sondern durchdrungen von der höchsten Freiheit; nicht *actu*, sondern *potentia*. Eben so ist es mit der unendlichen Mannigfaltigkeit. Auch diese ist noch vorhanden, aber manifestirt sich nicht in einer sich bloss äusserlich darstellenden Fülle und Ausdehnung, sondern in dem das an sich kleine Aeusere durchleuchtenden Inneren, welches sich als ein das ganze Weltall Umfassendes darstellt. Wie sich dieses Innere dem Aeusseren mittheilen, ja mit ihm Eins werden könne, ist ein Mysterium, wie überhaupt die Idee des Mikrokosmos, so nothwendig sie aus der Idee überhaupt folgt, stets etwas Geheimnissvolles behält. Die Natur hat trotz dem diese Idee realisirt, und die Kunst, als Skulptur, strebt danach, sie nach dem Vorbilde der Natur noch selbstbewusster und vollkommener zu realisiren. Hieraus sehen wir, dass die Skulptur zur Natur in einem weit näheren Verhältniss steht, als die Architektur. Sie abstrahirt sich aus derselben nicht nur das allgemeine Gesetz und macht es auf selbstständige Weise anschaulich, sondern nimmt sich von ihr selbst ein concretes Vorbild, jedoch so, dass sie nicht dabei stehen bleibt, sondern von ihm aus wieder zum Allgemeinen, Generellen, Idealen emporsteigt und nun aus der Idee heraus die in der Natur gewonnene Anschauung umschafft und wiedergebärt. Darstellung der idealisirten, d. h, von allem Zufälligen und Willkürlichen geläuterten, zum Ausdruck des Rein-Menschlichen und damit zum Bilde des Göttlichen erhobenen Menschengestalt ist daher Aufgabe der Skulptur, die sich natürlich wieder auf sehr mannigfaltige Weise lössen lässt.

Die nämliche Bewandtniss hat es mit dem Gesang. Der vulgären Ansicht nach scheint es zwar, als ob er der Instrumentalmusik weit näher stünde, als die Bildhauerkunst der Baukunst, und daher nicht als ein analoger Fortschritt bezeichnet werden könnte. Machen doch der Sänger und der Instrumentalist so ziemlich dieselben Studien, gehen doch überhaupt die beiden Künste fast stets Hand in Hand und lassen sich höchst einfach unter dem Ausdruck „Vocal- und Instrumentalmusik,“ gleichsam als zwei Zwillingsschwestern, zusammenfassen. Trotz dem, hoffe ich, wird sich unsere An-

sicht legitimiren. Gleichwie die Skulptur die optische Welt, den sichtbaren Stoff in seiner Allgemeinheit, fahren lässt und sich dafür zum möglichst vollendeten mikrokosmischen Abbilde der Welt, der Menschengestalt, wendet: ebenso gibt auch die Kunst des Gesangs die akustische Welt in ihrer Universalität auf und hält sich dafür an die Concentration derselben, wie sie in der menschlichen Stimme und Sprache enthalten ist. Wie die Skulptur von der Architektur die Gesetze der Symmetrie, Proportionalität u. s. w. mit in sich aufnimmt, so zeigen sich auch im Gesang wieder die formellen Gesetze der Melodie, der Harmonie u. s. w., aber nicht in ihrer Strenge und Realität, sondern frei und idealisch, gerade wie es auch in der Skulptur der Fall ist. Auch hier tritt statt der bloss äusserlichen Abmessung eine innerliche, organische Verschmelzung ein, die Gesetzmässigkeit lässt sich im Gesang nicht mehr wie bei der Instrumentalmusik mathematisch nachweisen, sie ist *actu* gar häufig aufgehoben, indess sie *potentia* unangetastet fortdauert. Eben so ist es mit der unendlichen Mannigfaltigheit, die sich darin offenbaren soll. Der Künstler legt die ganze innere Welt, die ganze Weltseele hinein, ohne dass er doch, wie der Instrumentalist, einer Masse von verschiedenen und vielfach verschlungenen Klängen und Tönen dazu bedürfte. Wie der Bildhauer nur einen einzigen Körper nöthig hat, so bedarf auch der Künstler des Gesanges nur einer einzigen Stimme, die er aber so zu formen und zu gliedern versteht, dass sich darin auf eben so geheimnissvolle Weise, wie in der menschlichen Gestalt, die Unendlichkeit und Fülle des Inneren enthüllt und entfaltet. Auch er findet in der Natur an der sich natürlich entwickelnden Sprachmelodie, an dem natürlichen Hervorquellen des Gesangs aus der Menschenbrust ein concretes Vorbild; aber auch er begnügt sich dahei nicht, sondern geht darüber hinaus und sucht es aus seiner Idee heraus zu seiner Reinheit und inneren Nothwendigkeit zurückzuführen. Wie also der Skulptur die Darstellung der idealisirten Menschengestalt als Tendenz inwohnt, so müssen wir als die Aufgabe der Gesangskunst die Offenbarmachung der idealisirten Menschenstimme bezeichnen, die uns eben so, wie die Menschengestalt ein Bild des sich sichtbar darstellenden Kosmos ist, als der Inbegriff des akustisch sich entwickelnden Weltalls und damit zugleich als der Inbe-

griff der akustischen Schönheit, als die tonische Manifestation der Gotterscheinung gilt.

Man sieht hieraus, dass Gesang und Skulptur ganz eben so genau in ihrer Idee und in der Darstellung derselben congruiren, wie die Instrumentalmusik und die Architektur. Wenn aber Jemand trotz dem an der engen Verknüpfung des Gesangs mit der Instrumentalmusik noch Anstoss nehmen sollte, so möge er bedenken, dass dieselbe zwischen der Bildhauerkunst und Baukunst gerade in demselben Grade Statt findet. Es liegt in dem Wesen des Mikrokosmos, dass er nie ganz in sich abgeschlossen, durchaus in sich vollendet sein kann, sondern nothwendig von irgend einer Seite noch mit dem Allgemeinen in Beziehung stehen, sich an dasselbe anlehnen, sich auf dasselbe stützen muss, weil er ja in diesem allein die Basis seiner Existenz hat. Daher kann weder ein Kunstwerk des Gesangs, noch der Skulptur vollkommen in sich abgeschlossen sein und isolirt für sich da stehen. Die Statue bedarf eines Bodens, auf dem sie Fuss fasst, der Gesang der allgemeinen Bewegung, um sich auf ihren Wellen forttragen zu lassen. Nun widerstrebt es der Kunst, diesen Mangel grell hervortreten zu lassen. Diess würde aber geschehen, wenn sie die Statue auf den gewöhnlichen natürlichen Boden setzte, wenn sie den Gesang von der zufällig Statt findenden und sich akustisch wahrnehmbar machenden Bewegung tragen liesse. Sie wendet sich daher an die verwandten Künste, welche das Allgemeine als solches darzustellen suchen. Sie lässt von der Architektur der Statue ein Untergestell bauen und für den Gesang erbittet sie sich als Trägerin die Instrumentalmusik. Wie also der Gesang auf dem Accompagnement des Instrumentes ruht, eben so stützt sich die Statue auf das architektonische Piedestal. Es findet also auch in dieser Beziehung kein Unterschied Statt. Dass natürlich auch eine umgekehrte Hülfleistung Statt finden kann, versteht sich von selbst. Die Architektur als Bild des gesammten Universums will natürlich auch den Menschen in sich mit darstellen und sie wird sich desshalb an die Skulptur wenden. Eben so hat die Instrumentalmusik natürlich das Bestreben, auch die menschliche Stimme in ihre Tonwelt mit aufzunehmen, und sie entlehnt dieselbe von der Gesangskunst. In beiden Fällen werden aber die menschliche Gestalt, wie die menschliche Stimme nicht als Mikrokosmen, sondern nur als Bestandtheile des Ganzen

dargestellt. Sie erscheinen nur als dienend, im Allgemeinen aufgehend, so wie umgekehrt das architektonische Postament und das instrumentale Accompagnement, als dem Besonderen und Menschlichen untergeordnet erscheinen.

Wie mit der Skulptur und dem Gesange verhält es sich auch mit der Pantomimik oder der Kunst der Gesten. Während der Tanz gleichsam ein körperlicher Abdruck der in der Instrumentalmusik ausgedrückten Weltseelenentfaltung ist, erscheint die Gestikulation als ein Abdruck der im Gesang ausgedrückten Entfaltung der Menschenseele. Ihre Tendenz ist, uns die aus dem Inneren entquellenden Bewegungen des menschlichen Körpers selbst und zwar als solche schön darzustellen. Beim Tanz erscheint die menschliche Bewegung nur als ein Symbol der kosmischen, hier aber zeigt sie sich für sich selbst und sucht in sich selbst ein Ganzes, ein Göttliches zu offenbaren. Wie aber der Tanz als Motivs der Musik bedarf, so sollte die Gestikulation stets mit dem Gesange verbunden sein. Der Gesang ist aber hier zur Declamation oder zum melodramatischen Vortrage herabgesunken, oder er wird gar durch die Instrumentalmusik vertreten, die natürlich in diesem Falle einen ganz eigenthümlichen Charakter annimmt und sich wesentlich von derjenigen Musik, welche den Tanz motivirt, unterscheidet. Ohne solche Motive hat die Gestikulation etwas Todtes und macht keinen befriedigenden Eindruck. Es fehlt ihr die eine Seite ihres Wesens.

Es bleibt uns nun noch die dritte Classe der Künste zu besprechen übrig, in die wir die Malerei, die Poesie und die Schauspielkunst rubricirt haben. Wir haben diese Künste als die mikromakrokosmischen bezeichnet, d. h. als diejenigen, welche die Schönheitsidee als eine aus dem Mikrokosmos sich entfaltende Welt darzustellen suchen. Die Universalität des Mikrokosmos war, wie wir gesehen haben, eine rein innerliche, potenziale, die nur geheimnissvoll durch das an sich beschränkte Aeussere hindurchleuchtete, Diese innerliche Universalität sucht nun aus sich herauszugehen und aus sich eben so eine unendliche Masse von besonderen Erscheinungen zu produciren, wie das Universum selbst. Diese Erscheinungen stellen sich nun nicht mehr als unmittelbar aus der Hand der Natur, sondern als aus dem schaffenden Menschengeist hervorgegangen dar, sie tragen den Stempel der individuellen Ge-

burt und zeigen sich doch wieder als aus den Schranken der Individualität heraustretend und in das Allgemeine, jedoch mit Conservation ihres individuellen, besonderen Ursprungs, zurückkehrend. Dieses Uebergehen in das Allgemeine ist zunächst ein Rein-Innerliches: ein Denken, Wollen, Fühlen; aber es condensirt sich alsbald auch zu einem Aeusseren und wird zum Reden und Handeln. Als solches fällt es theils der optischen, theils der akustischen Wahrnehmung, oder auch beiden zugleich anheim, und alle drei Classen der Künste können sich daher seiner zur Offenbarung der Schönheitsidee bedienen. Macht die optische Kunst davon Gebrauch, so wird sie Malerei; sucht sich die akustische Kunst darin zum Dasein zu entfalten, so wird sie Poesie; und endlich, wenn die mimische Kunst diesen Weg einschlägt, wird sie Schauspielkunst.

Da sich in dieser Darstellung die Schönheitsidee wieder weit umfassender und in sich mannigfaltiger darstellt, als in der rein mikrokosmischen Darstellung: so muss die Unendlichkeit der Idee wieder mit der Endlichkeit des Stoffes, der dem Künstler zu Gebote steht, in Conflict treten. Um nun diesen Gonflict zu vermitteln, lässt der Künstler, wie schon oben angedeutet ist, den realen Gehalt des Stoffes als solchen gänzlich fahren und hält sich allein an die oberflächliche, sublimirte Erscheinung des Stoffes, die ja auch eigentlich das ist, wodurch der Stoff mit uns in sinnlicher Beziehung steht. Der Maler gibt uns daher keinen wirklichen Körper mehr, sondern nur die Farben, in denen uns die Körper erscheinen. Indem er sich hierauf beschränkt, entzieht er unserer Wahrnehmung, genau genommen, nichts. Denn als optische Kunst strebt ja die Malerei nur danach, uns ihre Idee zur Anschauung zu bringen. Nun sehen wir aber überhaupt, auch wenn wir wirkliche Körper vor uns haben, von ihnen nichts weiter, als ihre gefärbten Oberflächen, und der Maler gibt uns daher vom Körper Alles, was wir überhaupt optisch wahrzunehmen im Stande sind, nur mit dem Unterschiede, dass er uns an einen bestimmten Standpunkt fesselt und uns nur die Betrachtung einer einzigen Seite gewährt. Auch diess ist aber, genau genommen, kein wirklicher Mangel: denn diese eine Seite sucht er uns so vollendet vorzuführen, dass wir auch die anderen Seiten mitzusehen glauben oder dieselben wenigstens nicht vermissen. Weil nun der Maler

bei Darstellung seiner Ideen vorzugsweise auf die Vermittlung durch die Sinne, namentlich durch das Auge, rechnet: so liegt es zugleich in seiner Tendenz, sich diese geneigt zu machen und er wird daher die Erscheinungen seiner dargestellten Welt in ein möglichst ansprechendes und dem Auge gefälliges Colorit zu kleiden suchen. Ohne dass er die Absicht haben könnte, durch die Farben an sich zu reizen; denn die Farbe an sich ist etwas Elementarisches und kann daher zur Darstellung seiner concreten mikrokosmischen Welt nicht genügen: sucht er doch durch die Reinheit und vortheilhafte Mischung der Farben, insofern sie Aussenseiten und charakteristische Kennzeichen der Erscheinungen sind, die Wirkung seiner Gemälde zu erhöhen, und das Colorit muss ihm daher zur Idealisirung der von ihm uns vorgeführten Welt als nächstes und unmittelbar wirkendes Mittel dienen. Eigentliche Bedeutung erhalten die Farben aber erst durch die Art und Weise, wie sie sich gegenseitig einander begränzen, d. h. durch die Formen, innerhalb welcher sie sich zeigen. Dadurch erst werden sie zu Bildern wirklicher Erscheinungen; und in der Zusammenstellung und Verschlingung solcher Bilder zu einem Ganzen, d. h. zu einem eine mikrokosmische Welt in sich darstellenden Gesammtbilde, besteht am Ende die Aufgabe der Malerei. — Es könnte scheinen, als enthalte hierbei die Bestimmung „mikrokosmische Welt“ von doppelter Seite eine zu enge Begränzung des Begriffs der Malerei. Die Landschaftsmalerei z. B. liefere uns zwar eine Welt, aber nicht eine solche, die sich aus einem Mikrokosmos entfaltet habe, sondern die nur ein Bruchstück des Makrokosmos sei; die einzelne Figuren darstellende Malerei aber gebe uns zwar einen Mikrokosmos, aber nicht in seiner Entfaltung, sondern, wie bei den Werken der Skulptur, als etwas in sich selbst Verharrendes. Beide Einwürfe sind unrichtig. Was die Landschaftsmalerei betrifft, so sind ihre Werke nur dann als wirkliche Kunstwerke zu betrachten, wenn sich in der dargestellten Landschaft ein Ganzes zeigt. Als ein blosses Bruchstück des Makrokosmos aber ermangelt sie der Totalität und die Totalität muss daher auf einem anderen Wege in sie hineingebracht werden. Diess geschieht, wenn sie als ein Reflex des menschlichen Geistes dargestellt, d. h. wenn ihr der Charakter mitgetheilt wird, dass sie so, wie sie ist, die Production oder Reproduction eines Mikrokosmos

sein könne. Die Landschaft muss daher immer das Gepräge einer dem individuellen Geiste entquollenen Anschauung haben, und in so fern entspricht sie ganz unserer Bestimmung. — Umgekehrt ist es mit denjenigen Gemälden, welche einzelne Figuren darstellen. Die blosse Darstellung des Mikrokosmos in seiner Allgemeinheit und Ruhe kann hier durchaus nicht genügen. Das sehen wir an den gewöhnlichen Portraits. Während ein Kopf in seiner ruhigen Objectivität als Büste einen völlig befriedigenden Eindruck macht, lässt er uns als Gemälde durchaus unbefriedigt und stellt sich als kalt und steif dar. Wir verlangen, dass die gemalte Figur, mag sie einzeln oder mit anderen verbunden sein, in irgend einer Entwickelung, irgend einer Entfaltung nach dem Allgemeinen hin begriffen erscheine; sie muss sich in irgend einem besonderen, aus ihr selbst hervorgegangenen Zustande zeigen und die Darstellung dieses Zustandes muss eigentlich die Idee des Kunstwerkes sein. Man könnte einwerfen, auch die Skulptur zeige ihre Statuen in irgend einem besonderen Zustande. Allein diess thut sie nur, weil das Rein-Allgemeine als reine Negation und Abstraction gar nicht darstellbar ist. Aber sie wählt doch, sobald sie in ihren eigentlichen Gränzen bleibt, stets nur die allgemeinsten Zustände, und die Darstellung der Figur als solcher bleibt ihr immer die Hauptsache. Der vatikanische Apoll z. B. ist zwar in dem Zustande vorgeführt, wie er eben den Drachen Python erlegt hat, und seine Allgemeinheit erhält dadurch eine bestimmtere Modification. Aber Apollo in dieser Action ist selbst wieder eine sehr allgemeine, mit seiner Persönlichkeit verschmolzene Vorstellung, und das Kunstwerk lenkt daher auch unsere Aufmerksamkeit gar nicht auf den Zustand als solchen hin, sondern einzig und allein auf die Gestalt und mikrokosmische Schönheit des Gottes. Manche Werke der Skulptur freilich gehen über diese Gränzen hinaus, z. B. die Gruppe des Laokoon; allein diese bilden als Nischenbilder schon einen Uebergang von der Skulptur zur Malerei, der in den Darstellungen des Basreliefs noch bestimmter hervortritt. Die eigentliche Skulptur dagegen hält sich stets so nah als möglich an das Allgemeine und Bleibende, und umgekehrt muss es in der Malerei stets die besondere, momentane Situation sein, die den eigentlichen Anziehungspunkt des Gemäldes bildet. Die liegende Venus des Tizian ist durchaus keine allgemeine Venus mehr, wie die mediceische; wir

sehen in ihr nicht mehr die Schönheit des weiblichen Mikrokosmos überhaupt, sondern bewundern, wie schön sich ein solcher Mikrokosmos entfalten könne, dergestalt, dass er uns in einem Momente dieser Entfaltung wieder das Allgemeine repräsentirt. In keinem Gemälde ist dieses Aufgehen des Individuellen ins Allgemeine, des Menschlichen in das Göttliche vollkommener erreicht, als in der sixtinischen Madonna, wesshalb denn auch dieses Gemälde als das Höchste, was die Malerei geleistet hat, mit Recht allgemein anerkannt wird. Soll die Idee des Makrokosmos, als aus dem Mikrokosmos sich entfaltend, in seiner ganzen Fülle und Unumschränktheit erweckt werden, so muss der Mikrokosmos selbst wieder in seiner Göttlichkeit als Gottmensch und in seiner kosmischen Universalität als gesammte Menschheit, die Gottheit aber in ihrer anthropomorphistischen Gestalt als Gott-Vater gezeigt werden, wie es in den Darstellungen des Weltgerichts zu geschehen pflegt.

Ganz auf dieselbe Weise, wie die Malerei, verfährt in ihrer Sphäre die Poesie. Auch sie muss, weil sie sich mit einer Idealisirung der menschlichen Stimme als des tonischen Mikrokosmos nicht begnügt, sondern sich dieselbe zum Makrokosmos will entfalten lassen, zu einer Verflachung und möglichsten Entkörperung derselben ihre Zuflucht nehmen. Statt der schwellenden Singstimme nimmt sie daher nur die dünne Sprechstimme, löst gleichsam nur die äusserste Oberfläche vom Tonkörper ab, und wie sich die Malerei mit den Farben als dem eigentlich Sichtbaren begnügt, so begnügt sie sich mit den Lauten als dem eigentlich Hörbaren. Dem Gehör als solchem wird dadurch eigentlich nichts entzogen, sondern nur unserem Gefühl und unserer daraus hervorgehenden Vorstellung. Ob ein Laut gesungen oder gesprochen wird, ist, so lange es nur mit derselben Höhe und Tiefe geschieht, für die eigentliche Auffassung der zeitlichen Bewegung durchaus gleichgültig. Wir hören immer nur den Laut A oder E, in der oder jener Höhe und Tiefe hervorgebracht. Wohl aber wird unser Gefühl dadurch verschiedenartig afficirt und dieser Eindruck redundirt durch das allgemeine Sensorium hindurch zugleich auf unser Gehör. — Wie nun die Malerei darauf ausgeht, ihren Werken durch eine harmonische Zusammenstellung idealisirter, geklärter und wohlgemischter Farben eine höhere sinnliche Anmuth zu verleihen, so strebt auch die Poesie danach, das innere Leben, das sie uns

in ihren Lauten zu entfalten sucht, durch eine consonirende Verknüpfung besonders reiner und wohlverschmolzener Laute auch äusserlich wohlgefällig erscheinen zu lassen; wie aber der Maler mit den Farben allein nichts anfangen kann, sondern dieselben durch Umgränzung zu bestimmten Bildern gestalten muss, so können auch dem Dichter die blossen Laute nicht genügen, sondern er muss sie dadurch, dass er sie durch die an sich stummen Consonanten umgränzt und von einander scheidet, zu bestimmten und charakteristischen Gestalten ausprägen. Diese Lautgestalten, die Tonbilder der Gedanken, Gefühle, Bestrebungen, kurz aller aus dem Mikrokosmos sich entwickelnden Erscheinungen muss er, wie der Maler seine Farbenbilder, zu einem Ganzen zusammenzustellen und zu verschlingen wissen, und, damit die makrokosmische Idee der Totalität und Universalität sich auch äusserlich darstelle, muss er, wie der Maler sein räumliches Bild in dem architektonischen, symmetrisch geformten Rahmen zusammenfasst, das seinige nach dem musikalischen Gesetze des Rhythmus oder Numerus sich entfalten lassen.

Man sieht hieraus, wie auch innerhalb der mikrokosmischen Kunst die beiden Gegensätze auf das Genaueste correspondiren und sowohl in der Modification der Schönheitsidee als solcher, so wie auch in der durch sie bedingten Gestaltung des äusseren Materials durchaus übereinstimmen, nur dass in der Malerei sich Alles *optisch* und *räumlich* und demzufolge *simultan*, in der Poesie dagegen sich Alles *akustisch* und *zeitlich* und folglich *successiv* manifestirt. Man könnte daher die Malerei eine optische Poesie, und umgekehrt die Poesie eine akustische Malerei nennen. Alle Unterschiede, die zwischen diesen Künsten obwalten und über welche sich Lessing im Laokoon ausführlich verbreitet hat, beziehen sich bloss auf die Gegensätze von Raum und Zeit, Aeusserem und Innerem u. s. w., die wir unserem zuerst entwickelten Eintheilungsprinzip zum Grunde gelegt haben. Aber auch diese streben sich auf dieser letzten und höchsten Stufe der Kunst mehr und mehr auszugleichen. Der Maler kann uns die Entfaltung des Mikrokosmos freilich nur so vorführen, wie sie sich in einem einzigen Momente darstellt; aber je strenger er eben diesen Moment festzuhalten und über sein ganzes Gemälde su verbreiten weiss, um so leichter wird er zugleich auch die Idee der

Weiterentwickelung erwecken und so an die Vorstellung des Nebeneinander zugleich die des Nacheinander anschliessen. So kann uns umgekehrt der Dichter die Entfaltung nur in ihrem **Werden** vor die Seele führen; aber gerade, indem er recht lebendig die einzelnen Elemente und Bilder vor uns entstehen und verschwinden, auf- und abtreten lässt, erweckt er auf höchst plastische Weise die Vorstellung des Nebeneinander und sorgt zugleich für die räumliche Auffassung. Der Maler, obschon unmittelbar nur optische Erscheinungen bietend, kann doch zugleich akustische Vorstellungen erwecken, und der Dichter, wiewohl direkt nur auf das Gehör wirkend, ruft in uns zugleich eine Masse von Bildern und Anschauungen hervor.

Eine eigentliche Verschmelzung beider Künste tritt aber erst in der Schauspielkunst ein. Sie ist die Kunst, in der sich einerseits die Poesie zu Gemälden verkörpert, andererseits die Gemälde sich in Poesie auflösen. Sie erscheint als das Produkt jener beiden Faktoren. Wie das Wasser in sich die Körperlichkeit der Erde und die Flüchtigkeit der Luft zu vereinigen sucht, so sucht auch die Schauspielkunst die in der Malerei und Poesie auseinandergehenden Elemente des Räumlichen und Zeitlichen, Optischen und Akustischen in sich zu vermählen, und insofern darf sie als die vollendetste Darstellung des sich entfaltenden Mikrokosmos betrachtet werden. Diese Ueberlegenheit über die Malerei und Poesie kann ihr aber nur zugestanden werden, wenn wir rein den Effect in's Auge fassen. Denken wir an die Entstehung der Schauspielkunst, so erscheint sie uns als erst aus der Malerei und namentlich aus der Poesie hervorgehend, mithin als minder ursprünglich und productiv, als eine blosse Mischung und Mittelgattung.

Es hat nicht selten zwischen den verschiedenen Künsten ein Rangstreit Statt gefunden. Dieser ist aber durchaus verkehrt, da im Allgemeinen gar nicht behauptet werden kann, die eine Kunst stehe höher als die andere. Eben weil sie noch besondere Künste sind, muss jede ihre besonderen Vorzüge und ihre besonderen Mängel haben; erst zusammengenommen sind sie im Stande, zu leisten, was die Kunst überhaupt leisten soll. Es leuchtet ein, dass die optischen Künste darin vor den akustischen den Vorrang behaupten, dass sie sich uns weit selbstständiger, markiger, objectiver gegenüberstellen. Dagegen dringen die akustischen Künste

wieder tiefer, lebendiger und ergreifender in unser Inneres ein. Jene wirken mehr beruhigend, diese mehr belebend; jene reissen uns von der Beschränktheit unserer Subjectivität los, diese theilen das Gefühl der Unbeschränktheit unserer Subjectivität selbst mit; jene befriedigen unser Gefühl mehr, insofern es sich nach Aussen richtet, diese genügen ihm in höherem Grade, insofern es in sich selbst verharrt. In den mimischen Künsten gleichen sich die Gegensätze mehr oder weniger aus. Es gilt über sie im Allgemeinen, was wir so eben über die Schauspielkunst ins Besondere gesagt haben. Als beide Seiten verbindend scheinen sie höher stehend; als durch beide Seiten bedingt, müssen sie als niedriger stehend betrachtet werden.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Range der Künste, insofern sie nach den Modificationen der Idee classificirt sind. Die makrokosmischen Künste überwiegen die mikrokosmischen an Grossartigkeit und Unendlichkeit der Idee, wie des Stoffes; die mikrokosmischen dagegen zeigen eine grössere Selbstbeschränkung und erlangen in dieser eine höhere Vollendung und Classicität. Jene befriedigen mehr den Drang ins Unendliche, diese genügen mehr dem Streben nach der Einheit; jene wirken auf den Geist erweiternd und erhebend, diese sammelnd und concentrirend; jene sind analytischer, diese synthetischer Natur; jene entfesseln, diese fesseln; jene wirken mehr auf das religiöse, diese mehr auf das individuelle Gefühl. — Mit den mikro-makrokosmischen Künsten ist es im Verhältniss zu den eben besprochenen ähnlich, wie mit den mimischen im Verhältniss zu den optischen und akustischen. Insofern sie beide Gegensätze zu vermählen und zu umfassen, die mikrokosmischen Künste zu erweitern, die makrokosmischen zu bestimmen streben, nehmen sie unstreitig einen höheren Standpunkt ein; aber insofern sie in denselben wurzeln und aus jenen das individualisirende, aus diesen das universalisirende Prinzip entlehnen, ohne sie doch im einen oder im anderen vollkommen zu erreichen: können sie denselben nicht völlig gleichgestellt werden. Denn dass der Maler oder Dichter, indem er die Darstellung der Welt und des Lebens an ein bestimmtes Individuum knüpft, oder indem er ein Individuum nach seinen weltlichen Conflicten und Beziehungen darstellt, wirklich weder die Idee des Makrokosmos so universell, noch die Idee des Mikrokosmos so einheitlich ins Dasein rufen

kann, als einerseits die Architektur und Instrumentalmusik, andererseits die Skulptur und der Gesang, kann nicht geleugnet werden. So ist z. B. die in Göthe's Faust geschilderte Welt, so umfassend und grossartig sie ist, immer noch nicht von der Art, dass sie uns als ein allseitiges, uns ganz in sich auflösendes Bild des Weltalls überhaupt erschiene; es ist immer nur eine Faust'sche Welt, die Welt im Reflex eines ganz speciellen, individuellen Geistes, und sie erreicht daher nicht die rein allgemeine Wirkung, die von einem architektonischen oder musikalischen Kunstwerke ausgeht. Umgekehrt aber verliert eine Idee, indem sie nach ihren inneren Elementen in eine ganze Welt auseinander gelegt ist, Manches von ihrer individuellen Einheit, so consequent auch die einzelnen Triebe und Zweige aus dem eigentlichen Kern ihres Wesens entwickelt sein mögen. Eine Dichtung oder ein Gemälde wird nie ein so gedrungenes, formbestimmtes, in sich concentrirtes Kunstwerk bilden, als ein Gesangstück oder eine Statue.

So sehen wir, wie sich alle Künste gegenseitig aufwägen und ausgleichen. Die Architektur hat den concretesten Stoff und erweckt die abstracteste Idee, dagegen die Poesie erweckt die concreteste Idee und bedient sich dazu des abstractesten Stoffes. Die Malerei ist das Ende der räumlichen und optischen, die Instrumentalmusik der Anfang der zeitlichen und akustischen Künste, und in so fern ist jene nothwendig noch körperlicher, als diese, und diese geistiger, als jene. Aber in ihrer Geistigkeit ist die Instrumentalmusik körperlicher, als die Malerei, und die Malerei in ihrer Körperlichkeit geistiger, als die Instrumentalmusik: denn die Farbe ist, als Körper betrachtet, ein Körper, welcher eben aufhört, Körper zu sein und sich schon als werdender Geist präsentirt; der instrumentale Ton dagegen ist, als Geist betrachtet, ein Geist, der sich eben erst dem Körper entwunden hat und noch die Spuren der Körperlichkeit an sich trägt. Trotz dem weiss die Malerei durch ihren geistigen Körper die aller concretesten und bestimmtesten, dagegen die Instrumentalmusik durch ihren körperlichen Geist die aller abstractesten und allgemeinsten Vorstellungen zu erwecken. — Sehen wir in den eben genannten Künsten Idee und Materie sich polartig gegenüberliegen und sich durch Gewicht und Gegengewicht im Gleichgewicht erhalten, so harmoniren dagegen die Skulptur und der Gesang darin, dass sie Idee und Materie zu

einer innigeren Durchdringung verarbeiten. Der Stoff der Skulptur ist minder concret, als der der Architektur, und der Stoff des Gesangs minder abstract, als der der Poesie. Dagegen ist die Idee des Gesangs nie so bestimmt und concret, als die der Dichtkunst, und die Idee der Skulptur nicht so allgemein und abstract, als die der Baukunst. Begriff und Erscheinung sind völlig in einander aufgegangen und eins geworden.

Es würde zu weit führen, diese gegenseitigen Beziehungen noch weiter verfolgen zu wollen. Nur das sei noch gesagt, dass die Schauspielkunst, als diejenige Kunst, in welcher sich sowohl der Gegensatz der bildenden und tonischen, wie auch der der makrokosmischen und mikrokosmischen Künste vermittelt, gleichsam das Centrum ist, in welchem alle übrigen Künste wieder zusammenfliessen, und dass sie daher als das letzte und höchste, aber eben desshalb auch als das mindest productive Resultat des künstlerischen Bestrebens zu betrachten ist.

IV.

Prinzip und Charakter der englischen und französischen Sittenlehre.

Von

Repetent Feuerlein,

in

Stuttgart.

Eine besondere Betrachtung der Sittenlehre einzelner Völker ist um so mehr in ihrem guten Rechte, als sich in der Sittenlehre überhaupt, sofern in ihr der praktische Geist sein Wissen von sich selber niederlegt, die ganze sittliche Anlage einer Nation ausprägt. Wenn es sich nämlich schon in der Behandlung der Metaphysik bei einem bestimmten Volke nachweisen liesse, warum hier gerade die Metaphysik, entsprechend seiner Charaktereigenthümlichkeit, diesen und keinen anderen Gang genommen hat, so ist Solches noch viel mehr der Fall in der Ethik, wo der Wille eines Volks sich Rechenschaft gibt über das Bewusstsein, das er von sich selbst errungen hat. Es wäre eine Aufgabe der Geschichte der Philosophie, zu zeigen, wie in der französischen und englischen Metaphysik vor Kant sich der Nationalcharakter beider Völker darstelle, wie in derselben, trotz der systematischeren Ausbildung, die schon damals die deutsche Philosophie gewonnen hatte, doch der nationale Typus in den schärferen und charaktervolleren Zügen, besonders des französischen Materialismus sich mehr aufgedrückt habe, als in der deutschen, die ihre bedeutendste Zukunft damals erst noch zu erwarten hatte. Um wie viel mehr wird man uns beistimmen, wenn wir die genannten Sittenlehren, welchen in Deutschland an-

erkanntermaassen vor Kant keine originale Erscheinung, sondern meistens nur eine Popularisirung und Abschwächung eben dieser fremden Systeme zur Seite ging, als für sich abgeschlossene volksthümliche Erzeugnisse ansehen. Man darf hierbei auch darum seiner Sache sicher sein, weil die Geschichte der Philosophie lehrt, dass mit Kant die auswärtigen Völker aufgehört haben, in der Philosophie productiv zu sein. Und wenn man uns den Satz zugibt, dass jedem Volke in der Geschichte seine eigenthümliche Bestimmung zugewiesen sei, so werden wir auch mit der Behauptung keinen Widerspruch erfahren, dass Engländer und Franzosen den Beitrag, den sie der Entwickelung des praktischen Geistes in seinem Wissen von sich selbst schuldig waren, bereits vollständig bezahlt haben und aus diesem Grunde auch einer objectiven historischen Betrachtung von Seiten ihrer in sich fertigen, nationalen Sittenlehre anheimgefallen sind.

Eben aber, weil diese ethischen Schulen der Geschichte angehören, hat sich ein philosophisches Begreifen nicht auf eine blosse Anschauung derselben als für sich bestehender nationaler Erzeugnisse zu beschränken, sondern es hat auch ihre Stellung in dem historischen Entwickelungsgang der Sittenlehre überhaupt ins Auge zu fassen. Diese Stelle kann ihnen aber nur dann angewiesen werden, wenn die richtige Einsicht in den Begriff der Sittenlehre und ihres Gegenstandes vorausgegangen ist. Denn nur von dieser aus lässt sich mit Sicherheit bestimmen, wie die Momente dieses Begriffs in der Anschauung des praktischen Geistes von seinem Wesen nacheinander hervortreten konnten.

Die Sittenlehre ist das Wissen des praktischen Geistes oder des vernünftigen Willens von seinem Begriff. Wir schreiben dem Willen hiermit ein Wissen von sich selber zu, weil er als vernünftiger über das unvermittelte Handeln, das in seinem Wesen liegt, hinaus ist und über die Aufgabe, die er zu lösen hat, reflectiren kann. Der vernunftlose Wille ist Trieb, welcher handeln muss und sich, den Betrachtenden, nicht von sich, dem Object, trennen kann. Der vernünftige dagegen kann sich sich selber als Object gegenüberstellen. Sein Wesen geht aber nicht in der reinen Anschauung von sich, in der Theorie, auf; er bleibt Wille. Es zeigt sich in der Sittenlehre eines Volks nicht nur eine Bethätigung seiner Vernunft, sondern auch seines Willens. Der

Wille, der seine Aufgabe am reinsten gefasst, der sich in seiner intensivsten Freiheit ergriffen hat, verlangt gebieterisch eine praktische Durchführung seines Prinzips, also ein Handeln. Seine Selbsterkenntniss ist bei ihm zugleich auch das Motiv zu seiner praktischen Selbstbethätigung. Der Grund aber, warum es dem Willen möglich ist, sich von sich selber, als seinem eigenen Gegenstande loszutrennen, liegt in seinem Wesen selbst, welches nichts anders, als diese Trennung und Selbstentzweiung ist. Nur darum kann der praktische Geist ein Bewusstsein von seiner Aufgabe haben, weil er in sich selber die Einheit seiner als einer gegebenen Anlage und der Negation dieses seines Gegebenseins, in dem Drange nach seiner erst durch Freiheit zu lösenden Aufgabe, ist. Der Wille ist nämlich, wie andere Seelenvermögen, eine Anlage der Seele, ein im Menschen Anderswohergekommenes, ein Gegebenes; aber er ist als das freie Thun, das kein Object zu seiner unmittelbaren Anregung voraussetzt, wie das Erkennen, Negation seiner selbst als einer Anlage. Denn, wenn ich zum Wollen komme, so vernichte ich mein eigenes Ich, als ein Gegebenes, als welches mir doch auch die Seelenkraft des Wollens erscheint und will mich frei aus mir selber heraus in einem schlechthinigen Anfange, den ich meinem eigenen Ich gebe, setzen. Der Wille ist das Umschlagen des Gegebenseins meines Ich in seine Selbstproduction. Die Entzweiung liegt in ihm darin, dass das Ich sich von seiner Anlage, als welches es zuerst vorhanden war, losreisst und sich in seinem Handeln selbst hervorbringt. Aber der Wille ist, wie er Negation seiner selbst als einer blossen Anlage ist, so auch nur Darstellung dessen, was in der Anlage latent war; die Anlage hat ja selber nur die Bestimmung, in ihr eigenes Gegentheil, in ihre eigene Negation umzuschlagen. Darum ist der Wille ebensosehr Versöhnung seiner sich widersprechenden Elemente, als er Grund ihrer Trennung ist. Aus diesem letzteren Grunde wird es ihm auch möglich, ein Wissen von seiner Aufgabe zu haben. Er kann reflectiren auf das, was er noch nicht ist und erst werden soll, und als Subject und Object der Betrachtung doch Einer bleiben. Als Subject ist er die ruhende Anlage, aus der etwas erst werden soll, aber er ist der ganze Wille, weil in der Anlage schon *implicite* ihre Verwirklichung durch die Production liegt; als Object hat er sich rein schaffend zu verhalten; er könnte diess

aber nicht, wenn er sich nicht als Anlage voraussetzen müsste. Die Sittenlehre stellt uns den Willen dar, wie er sich aus seiner Anlage in die Aeusserung derselben überzusetzen hat, und wie die Aeusserung immer auf die sie sollicitirende Anlage zurückschliessen lässt.

So einfach diese Auseinandersetzung klingen mag, so lange hat der Geist gebraucht, bis er zu dieser Erkenntniss seiner Willensseite gelangt ist. Erst die neueste deutsche Sittenlehre war bestrebt, die im Begriffe des Willens enthaltenen Momente zusammenzubringen. Die alte griechische Ethik hat einseitig den Willen als Anlage fixirt; es konnte in ihr nur hervortreten, was so betrachtet in dem Willen neben einander liegt, der niedere Wille in der Form von Trieben, Begierden und Leidenschaften, und das höhere Begehrungsvermögen in der Form der Vernunft. Weil aber noch keine Losreissung der letzteren Willensseite von der ersteren anerkannt wurde, weil beide auf gleiche Weise in der Seele neben einander sind, so konnte nur die Beziehung beider auf einander anerkannt werden, die auf ihrer ursprünglichen Disposition schon beruht. In ihrem beiderseitigen Gegebensein gewinnt das höhere Vermögen die Superiorität über das niedere. Weil aber beider Dasein gleich berechtigt ist, so können sie nur so zugleich bestehen, dass sie sich mit einander vertragen, oder dass jedes nur soweit seine Macht ausübt, als dadurch dem rechtlich ihm gleichstehenden anderen kein Eintrag geschieht. Die Vernunft setzt sich in das Verhältniss zum Trieb, dass sie sich nur soweit äussert, als dabei die Eigenthümlichkeit des Triebes noch bestehen kann, und der Trieb lässt sich Solches gefallen, weil er dabei doch noch sein Dasein fristet. Die Vernunft scheint im Triebe, indem sie darauf dringt, die Harmonie, das maasshaltende Prinzip, die σωφροσύνη, in seinen Aeusserungen zu sein, und der Trieb beruhigt sich damit, dass er als das Darstellungsmittel der Vernunft seine specifische Qualität beibehalten darf. Der griechischen Sittenlehre kommt demnach ein vorherrschend ästhetischer Charakter zu. Die mittelalterliche dagegen hält sich einseitig an den Willen als Negation seiner Anlage. Hier erfasst sich der Wille in seinem Losgerissensein von seinem Gegebensein. Allein eben in seiner Anlage hat der Wille die Gewähr, dass er bei sich selber ist. Hat er sich also rein von der Anlage getrennt, so ist ihm

auch das Bewusstsein von seinem Beisichsein abhanden gekommen. Er weiss nicht mehr, dass es er selber ist als ein Ich, welches das Werk seiner Entzweiung vollbracht hat. Darum sieht er sein Thun als ein solches an, das ein Anderer vollbracht hat, und das für ihn nur die Bedeutung eines Geschehens hat. Es ist eine transscendente Macht, werde sie nun in ihrer Reinheit als himmlische oder als eine die himmlische vertretende, irdische angesehen, von welcher der Wille sein Sollen oder die ewige Negation seiner Anlage ableitet. Diese Sittenlehre enthält den grössten Widerspruch, der denkbar ist; ein freies Sichbestimmen des Willens, das sich doch ganz auf einen anderen Willen zurückführt. Sie lässt sich als einseitig praktisch bezeichnen, weil sie auf der reinen Negation des Willens als eines gegebenen beruht. Die neuere protestantische Moral gibt dem Ich wieder das Thun des Willens zurück und sucht die beiden Momente in ihrem richtigen Verhältnisse festzuhalten. Allein erst der deutschen ist solches gelungen. Sie ist zu dem Begriff vom Willen gelangt, den wir oben aufgestellt haben. Die englische und französische, ihre Vorgängerinnen, lassen über dem einen Moment das andere zu kurz kommen. Der englischen Schule ist es darum zu thun, innerhalb des sich befreit fühlenden Ichs der Negation der blossen Anlage des Willens die richtige Stelle zu verschaffen; die Negation bleibt aber nur vorübergehender Schein, und die Hauptsache bleibt das Verharren in dem Gegebensein, in der Unmittelbarkeit des Willens. Die französische will im Gegentheil die Anlage fixiren, indem sie den Willen in seinem primitiven Sein zu erhalten sucht; allein sie muss erfahren, wie ihr damit ihr Gegentheil widerfährt, die Negation der Anlage oder das an sich vermittelte Thun des Willens.

Die englische Sittenlehre hat zunächst die Aufgabe, aus der mittelalterlichen Entfremdung des Geistes, in welcher er seine Willensbestimmung nicht als seine That wusste, ihn wieder sich selber zurückzugeben. Wir sehen von Hobbes an bis Shaftesbury das Ich von kleinen Anfängen, in denen es sich kümmerlich gerettet hatte, immer mehr Macht gewinnen, bis es von Shaftesbury bis Hume, dem letzten originalen Sprössling der englischen Schule, sich in der Eigenschaft geltend machen konnte, die wir ihm soeben beigelegt haben.

Hobbes ist durchaus als das philosophische Organ des englischen Cäsareopapismus, wie derselbe von Heinrich VIII. an bis auf die Abstumpfung seiner Spitze unter Wilhelm III., während der verschiedensten Schwankungen zwischen Rom und der religiösen Autonomie der Nationalität, sich in seiner abstractesten Form darstellt, anzusehen. Durch die engliche Reformation wurde an die Stelle der transscendenten Macht des Papstthums, welche dem Ich nicht das Gefühl seiner selbst zuliess, eine immanente Macht, gleichsam ein weltliches Papstthum, gesetzt, bei dem das Ich sich wenigstens als den Grund dieser Einrichtung fühlen konnte, wenn es sich gleich dieselbe nur mit schweren Kosten, seiner absoluten Unterwerfung eben unter diese Staatskirche, erkauft hatte. Hobbes spricht in seiner Staatstheorie das Bewusstsein hiervon aus. Er lässt den Staat aus dem Naturzustande hervorgehen. Wenn in diesem jeder so viel Recht hat, als der Andere, Anspruch auf ein glückliches und zufriedenes Leben zu machen, so begegnet er in der Geltendmachung seines Anspruchs anderen Willen, wobei er sieht, dass er nur mit Beeinträchtigung dieser Andern sein Recht verfolgen könne. Zunächst entsteht, weil sich keiner die Beeinträchtigung gefallen lassen kann, ein *bellum omnium contra omnes*. Will in diesem gefährlichen Zustand der Einzelne sein individuelles Recht auf Selbsterhaltung wahren, so kann er Solches nur, indem er sich mit den anderen Willen verträgt, welche alle zusammen darin übereinkommen, dass jeder sich mit so viel Recht begnüge, als er den Anderen gegenüber von sich selbst zugesteht. Es bedarf nun, damit diese gegenseitige Einschränkung der Rechte aller Einzelnen zu Stande komme, einer über ihnen stehenden Obergewalt, gleichviel, welcher, oder aus wie Vielen sie bestehe. Sie hat die Garantie des Vertrags zu übernehmen, und auf sie wird der Ueberschuss der Rechte übergetragen, welchen die Einzelnen für ihren Zweck, ruhig zu leben, nicht selber behalten können. Unter diesem Ueberschuss versteht Hobbes die Kraft, vermittelst der man hätte über Andere herrschen können. Sie kommt aber jetzt allein dem Staate oder dessen Oberhaupte, welcher in seiner Person mit dem ganzen Staate identisch ist, zu, und sofern Jeder seine Autorität unter der Bedingung, dass auch der Andere sie auf diesen dritten überträgt, ihm überlässt, hat das Staatsoberhaupt die Souveränetät im ausgedehntesten Maasse, während die Einzel-

nen für sich nichts übrig behalten, als die Bürgschaft ihrer ungestörten, sinnlichen Existenz. Der Herrscher hat unumschränkte Souveränetät nach Innen und nach Aussen, vereinigt in sich unmittelbar alle vollziehende, gesetzgebende und richterliche Gewalt, unterliegt keiner Verantwortung, nicht einmal einem Vorwurf, da er als Herrscher nicht Unrecht thun kann, hat unbedingten Gehorsam anzusprechen nicht nur in rein politischen Dingen, sondern auch in solchen, die das innere Geistesleben, besonders die Religion betreffen, in welcher Hinsicht er das Dogma selber vorschreiben und jede Abweichung von demselben als Unbotmässigkeit gegen seine Autorität behandeln darf.

Es sind noch unbedeutende Ansätze, die wir den Geist in dieser Deduction des Staats nehmen sehen, dem Ich seine Existenz zu reserviren. Es ist nämlich nur erst die unmittelbare, sinnliche Wirklichkeit, die sich das Ich im Hobbes'schen Staate wahren kann, während es unter dem drückendsten Joche einer für es nothwendig gewordenen, tyrannischen Objectivität seufzt. Einigermaassen erleichtert wird ihm dieses Joch, freilich ohne dass es selber sich sogleich höher erfasst hätte, durch Locke und seine Schule. Locke's Bedeutung für die Geschichte der Sittenlehre ist grösser durch das, was seine Schüler in Anwendung seiner metaphysischen Prinzipien auf dieses Gebiet geleistet haben, als durch das, was er selbst in dieser Beziehung aufstellte. Er leugnet auch hier die angeborenen Ideen. Selbst das Gewissen spricht ihm nicht dafür, weil es sich bei verschiedenen Menschen wieder ganz verschieden äussern könne. Diese Ideen kommen vielmehr von Sinnenempfindungen in den Menschen hinein. Da kann es das göttliche Gesetz sein, nach welchem man seine Handlungen beurtheilt, oder das bürgerliche Gesetz, welches uns einen Maasstab von Schuld und Verbrechen gibt, oder das Gesetz der Meinung und des Rufes. Das letztere ist es besonders, an dem Locke festhält, weil es den Charakter der Subjectivität und Zufälligkeit der Sinnenempfindungen am reinsten abspiegelt. Es ist die Mode und die Gewohnheit, nach welcher die Moralität sich beurtheilen lässt, es ist die Willkür, von der sie abhängt; denn wenn es Gott so gefällt, so kann Tugend Laster und Laster Tugend werden. Es kommt immer nur darauf an, was jetzt gerade Lob oder Tadel zur Folge hat.

Einen weiteren Schritt auf Locke's Standpunkt that Samuel Clarke, indem er wenigstens den Sinnenobjecten eine gewisse Qualität zuschreibt, nach welcher sie auf das Handeln einwirken. Es soll die Angemessenheit oder Schicklichkeit der Dinge in den Verhältnissen, Beziehungen und Proportionen, in denen sie zu einander stehen, das Handeln bestimmen. Die Nothwendigkeit, sich durch die Dinge bestimmen zu lassen, ist so stark, ihre Objectivität so starr, unveränderlich, ihnen auf ewige Weise immanent und so zwingend für den Willen, dass sogar Gott, welcher ihr Dasein nach seiner Willkür geordnet hat, sich dieser ihrer Eigenschaft unterwerfen muss. Was heilig und gut ist, ist nicht darum heilig und gut, weil es befohlen ist, so zu sein, sondern es ist darum von Gott so gemacht, weil es heilig und gut ist. So sind auch für den Menschen die Proportionen der Dinge so klar, wie ihre mathematischen Verhältnisse. Die ewige Vernunft, die in ihnen liegt, hat nur den Zweck, im Menschen die ursprüngliche Verbindlichkeit zu Allem hervorzubringen.

Scheint hiernach Clarke eine schlechthinige Determination des Handelns durch die Schicklichkeit der Dinge zu behaupten, so kann er Solches in der Weiterentwickelung seiner Gedanken doch nicht durchführen. Zunächst ist es der Verstand, welcher als selbstthätig vorausgesetzt werden muss, um sich den Dingen unterwerfen zu können. So gewiss sich der Verstand einer speculativen Wahrheit unterwerfen muss, die er erkannt hat, so gewiss muss für ihn auch die moralische Wahrheit handgreiflich sein. Wenn ich z. B. mich weigere, Anderen von dem Meinigen mitzutheilen und doch, wenn ich selbst in Noth bin, von ihnen Hilfe verlange, so ist diess gerade so, wie wenn ich das einemal von einer Grösse behaupte, sie sei der andern gleich, das anderemal, sie sei ihr nicht gleich. So gut ich etwas in dem einen Falle meiner Vernunft angemessen finde, so gut soll ich es auch im anderen Falle finden. Hiernach ist Clarke genöthigt, der Schicklichkeit der Dinge unter einander auch eine Schicklichkeit der Behandlung derselben von Seiten der einzelnen entsprechen zu lassen. Es ist ja der selbstthätige Verstand, der sich hier überzeugen lassen muss, während Clarke hinwiederum, der Möglichkeit einer Nichteinsicht in die Schicklichkeit der Dinge entsprechend, in diesen selbst eine wirklich objective Nichtübereinstimmung einzelner unter einander und damit eine Un-

schicklichkeit der Anwendung verschiedener Beziehungen derselben auf einander annehmen muss. Weiter ist Clarke zu gestehen genöthigt, dass bei einer speculativen Wahrheit es nicht in der Gewalt des Einzelnen stehe, seine Zustimmung zurückzuhalten, das Handeln dagegen, als indispensable Schuldigkeit, immer noch von der Freiheit des Willens abhänge. Auch hat er formell das theoretische und praktische Gebiet der Philosophie getrennt. Insoweit bekommt die Selbstthätigkeit eine Stelle bei ihm, dass der Mensch beim Handeln einen gewissen Zweck verfolgen darf. Wie nämlich Gott die Handlung wählt, welche angemessen ist der Gerechtigkeit, Billigkeit und Wahrheit in dem geordneten Wohlbefinden der Welt, so soll auch der Mensch, um das öffentliche Glück Aller zu befördern, seine Handlungen nach den gleichen Regeln beherrschen. Dieser Gedanke kann aber zu Vermeidung aller Inconsequenz nicht weiter verfolgt werden. Clarke meint zwar, dass das Beste der ganzen Schöpfung immer mit der nothwendigen Wahrheit und Vernunft der Dinge zusammentreffen soll, aber auch, dass über dasselbe nur ein unendlicher Verstand urtheilen könne, während das Wahre und Richtige in den ewigen und nothwendigen Verhältnissen der Dinge jedermann zu beurtheilen im Stande sei. Freilich sagt er dann doch wieder, dass nur, weil die Menschen seltsamerweise durch unsäglich falsche Meinungen und üble Gewohnheiten und Sitten verderbt seien, es ihnen unmöglich werde, die allgemeine Billigkeit beim ganzen Menschengeschlecht auszuüben.

Hat sich hier schon die schlechthinige Determination des Willens durch die Dinge, weil sie eine Thätigkeit anregt, in ein selbstthätiges Handeln umgewandelt, und ist es hier schon mit dem Ich so weit gekommen, dass es sich Zwecke setzen darf, so nimmt Wollaston die Selbstthätigkeit sogar schon in sein Prinzip selber auf und erlaubt dem Ich, einen Zweck zu haben, welcher es direct in seiner Selbstheit befriedigen soll. Statt der Schicklichkeit der Dinge setzt er ihre Wahrheit. Der Mensch soll sich von der Wahrheit der Dinge bestimmen lassen. Wie es nämlich wahre Behauptungen gibt, so gibt es auch wahre Handlungen. Sie finden dann Statt, wenn ich eine Sache nach ihrer Realität behandle, wenn ich sie als das behandle, was sie wirklich ist. Wenn z. B. Einer ein Pferd eines Dritten stiehlt und darauf reitet,

so hat er wahr gehandelt, indem er auf dem Pferde reitet, weil diese Bewegung im wahren Begriffe des Thieres liegt; aber sofern er es gestohlen hat, handelt er unwahr, weil er das Pferd eines Anderen so behandelt. Wollaston verbirgt sich nicht, dass die Erforschung der Wahrheit der Dinge etwas Schwieriges ist; wiewohl er bald der Sinnenwahrnehmung, bald dem Verstande die Entscheidung darüber anheimgeben will, verzweifelt er doch an einer Lösung der Sache und glaubt, diese nur in Gott finden zu können. Darum meint er auch, um in der Wirklichkeit handeln zu können, sei zuvor ein Probiren nöthig, welche Ansicht von der Wahrheit wohl hier zutreffe. Zu dieser Unbestimmtheit kommt noch eine weitere, die allen Moralsystemen mit einem abstracten, keiner Entwickelung fähigen Prinzip gemeinsam ist, dass nämlich das Handeln nach einem quantitativen Maasstabe gemessen wird. Eine Handlung soll um so schlechter sein, je mehr einzelne Wahrheiten durch sie negirt werden. Doch wird wenigstens Eine Seite herausgegriffen, nach welcher das Prinzip eine Besonderung erhält. Es wird dem Menschen zur Pflicht gemacht, für seine Glückseligkeit zu sorgen. Würde er es nicht thun, so wäre damit die Wahrheit geleugnet, dass Glückseligkeit wirklich Glückseligkeit sei. Das Glück aber kann nur erreicht werden durch ein wahrheitsgemässes Handeln, womit die alte Unbestimmtheit durch einen Cirkel wiederkehrt; man kann es nicht suchen, indem man die Stellung der Dinge durchbricht und sich mit Gewalt sie erringen will.

Hiermit hat sich das Ich, das bei Hobbes nur sein unmittelbares Sinnenleben gefristet hat, bei Clarke als fähig für ein Zweckesetzen anerkannt worden war, jetzt in der Totalempfindung seines Wesens gerettet. War aber auch hier die Rücksicht auf seine Glückseligkeit nur äusserlicherweise herbeigezogen, so wird sie bei Shaftesbury mit dem Prinzipe selber verwoben. Das Beste der Welt, das Clarke dem menschlichen Auge noch als ein Dunkles hingestellt hatte, wagt Shaftsbury wirklich als etwas Reelles zu behaupten. Der Welt kommt Schönheit, Proportion, Ordnung zu, und der Mensch erfreut sich an einer solchen Welt und findet sich in ihr wieder. Er erkennt in ihrem Gange Güte und Schönheit und weiss sein eigenes Schicksal in ihr als eine gerechte Einrichtung der Natur aufzufassen. Er ist in dieser ästhetischen Anschauung der

Natur tugendhaft. Andererseits aber bleibt er doch abhängig von dieser Welt; er hat sie zu seiner Voraussetzung, er findet sich in sie hineingestellt als ein Theil von ihr. Ebensosehr ist er als dieser Theil ein Wesen für sich, und weil er sich selbst in dieser Anschauung der Welt geniesst, schreibt ihm Shaftesbury eine Neigung zu, die sich auf ihn selbst bezieht, die selbstische Neigung; mit ihr verbindet sich eine andere, die ihm bezüglich auf die Welt zukommt, die gesellige. Hiermit ist das Ich theils von der Welt bestimmt, theils hat es sich selbst in diesem Bestimmtsein, aus welchem heraus es sich zur genussvollen Anschauung erhoben hat. Ersteres betreffend, sollen bei dem Einzelnen die beiden Neigungen gleicherweise vorhanden sein, weil er nur so den Ansprüchen genügt, welche die Ordnung der Welt, in der sie beide begründet sind, an ihn macht, nur so die Erhaltung des Weltganzen von seiner Seite möglich gemacht wird. Das zweite betreffend, muss er sich selbst erhalten in dem Genusse, der ihm geworden ist. Da kann nun Shaftesbury sich nicht mit dem bloss ästhetischen Wohlgefallen an der Welt beruhigen; denn sie hat etwas ihn von ihr Entfremdendes an sich, weil sie eine ihn determinirende ist und der Standpunkt von dem Geiste noch nicht errungen wurde, dass er sie als ihr eigenes Werk betrachten könnte. Diess muss Shaftesbury darauf führen, das Ich sich in einem anderen Bewusstsein finden zu lassen; denn in ihm, als einem ihm gleichen Andern, findet es sich viel eher. Zunächst nun ist aber der Andere auch nur, wie ich, nothwendiges Glied der Welt, und ich bin durch meine Stellung in derselben und ihre Anschauung dazu bestimmt, in ihm meine Ergänzung zu sehen. Das Ich befriedigt sich zunächst nur negativ durch den Andern. Der Mensch, heisst es darum, muss sich an Andere anschliessen, um sich nicht innerlich vereinsamt zu fühlen, um nicht einem finsteren Argwohn und der Eifersucht anheimzufallen. Wer ein böses Gewissen hat, kann sich Keinem mittheilen, dem er sein Herz ausschütten könnte, der Misanthrop versinkt in üblen Humor, wenn er sich von Anderen abwendet. Um so wohlthuender ist das Bewusstsein, von Anderen geliebt und geachtet zu werden, wie solches die Erscheinungen des Ehrgeizes, der Eitelkeit, der Empfänglichkeit für Schmeichelei bezeugen. Aber das Ich, das sich selbst hat in der Anschauung der Welt, kann sich auch von diesem durch die Welt bedingten

Verhältniss zu Anderen losreissen und sich in ihm unmittelbar finden. Und jetzt erhält das Ich eine positive Befriedigung. Dieselbe geschieht in der Art, dass man im eigenen Gefühle am Glück Anderer Theil nimmt oder sich selbst in dem Wohlsein Anderer findet, worin die ächte Sympathie besteht, die sich in dem Vergnügen an der Lust Anderer, wir mögen selbst Augenzeugen dabei sein oder bloss davon hören, äussert. Wenn man das Vergnügen wie andere Dinge zusammenrechnet, meint Shaftesbury, so werde dieses Wohlwollen mehr als neun Zehntheile gegen sonstige Lust ausmachen. Diesem Wohlwollen gibt er eine Beziehung auf alle Menschen. Natürlich, weil wir durch unsere Stellung in der Welt, von der die ganze Erörterung ausging, zu Allen in gleichem Verhältnisse uns befinden. Es ist unsere Pflicht, keine partheiische, bloss zufällige Freundschaft und Zuneigung, die nicht von langer Dauer sein kann, zu unterhalten, sondern eine unpartheiische, allgemeine Redlichkeit gegen alle Menschen zu beweisen.

Shaftesbury hat mit dem Prinzip der Sympathie, auf das ihn allmählig das seiner genussvollen Anschauung der Welt hingegebene Ich führte, die zweite Periode der englischen Sittenlehre begründet, mit welcher sie den Charakter annimmt, den wir ihr oben in der Kürze beigelegt haben. Darum schildert ihn auch Schleiermacher in den Grundlinien richtig, wenn er sagt: „Seine Schule ist, wiewohl auch dort immer von der Tugend die Rede ist, gänzlich der Lust ergeben. Das Wohlwollen erhält bei ihm seine Stelle nur dadurch, dass eine eigene Lust aus ihm entspringt. Es ist bei ihm jene Empfindsamkeit sichtbar, die es auf die Fertigkeit anlegt, sich, ohne Hand und Fuss zu rühren, durch blosses Nachempfinden vermittelst der Einbildung die Süssigkeiten des auf Wohlwollen beruhenden sittlichen Gefühls zu verschaffen. Er ist zu den Eudämonisten zu rechnen, sofern bei ihm das Handeln nicht das Gewollte sein kann.“ Es kann nur ein Gefühl des zuletzt bezeichneten Uebelstandes sein, dass Shaftesbury selber, ohne Zusammenhang mit der seitherigen Entwickelung, darauf kommt, die Entscheidung über das rechte oder unrechte Handeln einem natürlichen Gefühle zu übertragen, das ursprünglich in unserem Gemüthe ist, nicht als speculative Meinung, Ueberzeugung oder Dafürhalten, sondern als Instinct, der vor Bildung und Unterricht in uns vorhanden ist. Mit diesem Gefühle soll sich ein moralischer

Takt verbinden, der nicht mit uns in die Welt gekommen, sondern durch Mühe und Arbeit erworben ist. Diesen Takt auszubilden, ist eine sittliche Aufgabe, und der Tugendhafte ist desswegen ein moralischer Künstler.

Hat Shaftesbury die Sympathie nur von der Seite aufgefasst, dass das Ich im Wohlsein des Anderen sich selbst wieder findet, hat er somit in den Willen, der seine Neigung befriedigt, das scheinbare Sichlosreissen von seiner Anlage durch das Suchen des fremden Bewusstseins plötzlich zu einem Beharren in der Anlage der angeborenen Neigung umschlagen lassen, so macht dagegen Hutcheson einen Ansatz dazu, mit jener Losreissung mehr Ernst zu machen und die Entzweiung im Willen tiefer zu fassen. Er meint nämlich, die Quelle aller tugendhaften Handlungen sei ein gewisses Bestimmtsein unserer Natur, um das Wohl Anderer besorgt zu sein, oder ein Instinct, der eher war, als alle Gründe des Eigennutzes, eine Begierde, die rein uneigennützig ist. Es liegen für ihn in dieser Begierde zwei Momente. Sie ist theoretischer und praktischer Natur. Ersteres ist sie als moralisches Gefühl, als welches sie über sich selbst reflectirt, letzteres als ein sittlicher Drang, der seine Befriedigung sucht. Durch das moralische Gefühl urtheilen wir über Tugend und Laster, indem wir die eine billigen, das andere missbilligen. Sofern es nicht von uns selbst abhängt, dieses Gefühl zu haben, sondern wir genöthigt werden, es bei Betrachtung fremder oder eigener Handlungen rege werden zu lassen, kann es unmöglich unser Privatvortheil sein, den wir dabei im Auge haben. Das sittliche Urtheil lässt sich nämlich nicht bestechen, etwas anders anzusehen, als das Gefühl sagt; dasselbe ist ganz unabhängig von unserem persönlichen Verhältniss zu dem Anderen; wir billigen eine Handlung und ihren Urheber, die in den entferntesten Welttheilen geschehen ist, wir bewundern nicht minder die unglücklichen Wohlthäter der Menschheit, als die glücklichen. Der Unterschied dieses moralischen Gefühls bei Hutcheson von Shaftesbury's geselliger Neigung beruht darin, dass dieser nur eine Freude an dem leidenden Zustande Anderer, an ihrem Wohlsein, jener eine Freude an ihrem Gutsein kennt. Unter diesem Gutsein versteht er ein dem allgemeinen Besten gemässes Verhalten Anderer und nimmt eine bei Allen gleiche Receptivität für unsere Anerkennung der Liebe Anderer zum ge-

meinen Besten an, die vor allen metaphysischen Beweisen, unabhängig von Erziehung, Gewohnheit und Beispiel vorhanden ist. Hiermit ist ein Anlauf genommen, einen objectiven Richterstuhl für unsere eigene sittliche Willensbestimmung zu errichten. Das Weitere wäre gewesen, zu zeigen, dass wenn wir das wohlwollende Handeln Anderer bewundern, wir hierin nicht nur einen Genuss haben, sondern auch eine treibende Kraft für unseren Willen, eine Verpflichtung, selbst handelnd zu verfahren. Allein soweit kann Hutcheson nicht gehen, und zwar darum nicht, weil es nicht das Handeln als solches ist, auf was sich das moralische Gefühl richtet Es ist die Sorge für das allgemeine Beste, die ich an Anderen bewundern und lieben soll, und nur diese Sorge allein. Wo Hutcheson z. B. einmal auf Tugenden, die nicht direct hiermit zusammenhängen, auf Tapferkeit und Wahrhaftigkeit, zu sprechen kommt, kann er diesen nur insofern Zutritt verschaffen, als sie sich von einem liebreichen und menschenfreundlichen Herzen nicht wohl getrennt denken lassen. Die Sorge für das allgemeine Wohl ist aber nicht als thätige, sondern nur als ruhende, als Gesinnung, Gegenstand der Achtung. Sie ist diess so gut, wenn ich sie bei Andern sehe, als bei mir selbst. Beidemal geht ja aus Einem moralischen Gefühl die Beurtheilung hervor! Aber beidemal verbindet sich mit diesem theoretischen Gefühl auch das obige zweite Moment, die Neigung oder der praktische Drang, es befriedigt zu sehen und zwar so, dass man sie nicht von einander trennen kann. Edle Neigungen gegen Andere, sagt Hutcheson, bringen in uns die angenehmsten Empfindungen des Beifalls und einer innerlichen Zufriedenheit hervor, und der Wahrnehmung gleichartiger Neigungen bei Andern folgt ein inniges Gefühl des Beifalls und eine Empfindung ihrer Vortrefflichkeit. Wie kann ich aber wohlwollende Neigungen bei Andern mit meinem Beifalle und meiner Freude begleiten, wenn es nicht meine eigene wohlwollende Neigung ist, die mich allein auf den Standpunkt versetzt, von dem aus ich empfinden kann, wie innerlich befriedigend das Wohlwollen ist. Weil nämlich das moralische Gefühl mir kein Criterium an die Hand gibt, nach welchem es die Handlungen beurtheilt, als das sich in ihnen offenbarende Wohlwollen, ich von dem Wohlwollen aber nur eine Vorstellung habe, durch meine Neigung zum Wohlwollen, welche Befriedigung ver-

langt, so kann es nur die Vergleichung meiner Freude bei wohlwollenden Empfindungen sein, die mich Theil nehmen lässt an der Freude Anderer über ihr Wohlwollen. Es lässt sich also doch das moralische Gefühl nicht als ein objectives fassen, sondern, wenn man diess thun will, weisst es den subjectiven Boden auf, dem es seine Existenz verdankt. Es ist in letzter Instanz nur die Freude an mir selbst und an der angenehmen Empfindung meines Wohlwollens, der ich mich bei mir versichere, wenn ich so thue, als habe ich ein uneigennütziges Interesse an der wohlwollenden Gesinnung, welche Andere zeigen.

Desswegen beschäftigt sich Hutcheson auch besonders damit, eben dieses Wohlwollen uns deutlicher zu schildern. Er nennt es ein allgemeines, ruhiges Wohlwollen gegen alle empfindende Wesen, zu welchem wir den Trieb in uns entdecken, wenn die Seele ruhig ist und die Beschaffenheit anderer Wesen betrachtet, wenn die eigennützigen Triebe, Leidenschaften und Begierden eingeschlummert sind. Das Urbild dieses Wohlwollens ist Gott, der seine Gesetze ganz unpartheiisch nach dem allgemeinen Wohl einrichtet. Unsere moralische Güte kommt nur von seiner Güte her. Ja so sehr vergisst Hutcheson die Autonomie des moralischen Gefühls, dass er göttliche Sanctionen annimmt, die mit ihm zugleich wirken, um uns zu Handlungen zu ermuntern, die wir für moralisch gut halten; nur, meint er, seien wir zu solchen Handlungen bloss verbunden, nicht gezwungen. Dieser Anschauung von Gott ist die der Welt entsprechend; sie ist dieselbe, wie bei Shaftesbury und sie kommt auch hier, wie dort, in Collision mit dem Ich, das sich seines Selbstgenusses versichern will. Das Letztere schliesst nämlich im Wohlwollen alle Partheilichkeit und alle Beschränkung desselben auf einzelne Personen aus, weil dadurch die Ruhe der Seele gestört werde, sofern jede heftige Leidenschaft gegen eine einzelne Person uns beunruhigt, oder weil man mit anderen Worten nur den reinen Genuss seiner selbst ohne alle Anwandlung von Unlust auf möglichst beschwerdelosem Wege will. Die Welt dagegen als Ganzes kann verlangen, dass specielle Zuneigungen gepflegt werden, weil sie als Theile für das Ganze sehr nöthig sind. Kann ja doch diese Betrachtung sogar der Selbstliebe einen Platz verschaffen, sofern der Eine so gut, als der Andere ein Theil des allgemeinen Vernunftsystems der Welt ist.

Uns braucht diese Abhängigkeit des Ich von der Welt nicht zu wundern. Hat es sich auch hier auf einem grösseren Umwege, als bei Shaftesbury, zuletzt in seinem blossen Selbstgenusse erfasst, so ist es ihm, das sich ebenhierin als unfähig, sich von seiner unmittelbaren Anlage durch einen freien Willensact wirklich loszureissen, gezeigt hat, ebensowenig möglich, sich von der unmittelbaren Abhängigkeit, in der es von der Welt steht, loszumachen. Eben diese Rücksicht auf seine endliche Stellung bringt H. auch dazu, concretere sittliche Bestimmungen zu geben, mit denen er dem Seitherigen widerspricht. So glaubt er, man müsse vom Wohlwollen den Gegenstand unterscheiden, auf den es sich beziehe. Natürlich sei die Tugend die grösste, die sogar die Gegenstände des moralischen Uebels, die Feinde, liebe. Quantitativ betrachtet hält er die Handlung für die beste, welche die grösste Glückseligkeit für die grösste Anzahl hervorbringe.

Wenn es Hutcheson nicht gelingen wollte, durch das moralische Gefühl die innere Moralität objectiv beurtheilen zu lassen, so versucht Adam Smith den Eigennutz, welcher unserem moralischen Gefühl anklebte, dadurch zu vermeiden, dass er es uns in die Seele eines Anderen verlegen heisst. Sagte Hutcheson: wir beurtheilen nach unserem Gefühle unsere und Anderer Moralität, so sagt Smith: wir beurtheilen nach dem vorgestellten Gefühle Anderer unsere eigene Moralität. Dieses Gefühl braucht nicht ein ausgesprochenes zu sein; es genügt daran, dass es gedacht oder erschlossen ist. Jenes kann darum nicht die Hauptsache sein, weil uns Andere oft loben können, wo wir gar kein Lob verdient haben; wogegen wir, auch ohne dass uns Billigung zu Theil wird, uns an dem Gedanken erfreuten, dass wir uns zu schicklichen Gegenständen der Billigung Anderer erhoben haben. Freilich bedarf es hierzu einer wirklichen Bekanntschaft mit ihnen und der allgemeinen Kenntnis ihres Gefallens oder Missfallens. Der Einzelne braucht einen Spiegel, in dem er sich selber betrachten kann. Dieser hängt in den Mienen und dem Betragen derer, mit denen er lebt, sofern er daraus erschliessen kann, wie sie etwa über ihn urtheilen. Ueberhaupt müssen wir uns in die Lage Anderer versetzen, uns als Zuschauer unseres Betragens denken, und Achtung geben, welchen Eindruck es auf uns machen würde. Gefällt uns nun unser Betragen, so sind wir zufrieden; missfällt es uns, so

sind wir um so ängstlicher, Anderer Billigung zu gewinnen. In jenem Falle dagegen ist uns fremder Beifall und fremder Tadel gleichügltiger, weil wir ja doch die natürlichen Gegenstände unserer, als einer scheinbar fremden, Billigung sind.

Allein fragen wir, wie können wir uns denn nach dem vorgestellten Urtheile Anderer über uns richten, wenn wir uns sagen müssen, dass oft unsere richtige Anerkennung bei ihnen ausbleibt? Und woher wissen wir denn, dass trotz dieses Ausbleibens wir diese oder jene Beurtheilung verdient hätten? Von den Andern gewiss nicht, also nur von uns selbst. Also wären wir doch zuletzt selber diejenigen, welche sich beurtheilen müssten? Allerdings, und es war auch nur scheinbar so, als ob wir uns ja nach Andern richteten. Ich bin es, der das präsumtive Urtheil Anderer annehme, aber ich bin es selbst, der es mir vorstelle, und ich kann diess nur nach meiner reinsten Subjectivität thun. Denn, um mich in einen Andern hineinversetzen zu können, muss ich mit ihm sympathisiren. Solches kann ich aber nur, wenn ich in ihm Harmonie mit mir selbst, mit meiner Empfindung und Meinung, also mich selbst nach meiner Subjectivität wiederfinde. Also ist das Urtheil über meine Handlung der Entscheidung meiner Willkür überlassen und kein objectiver Maasstab, um den es doch zu thun war, vorhanden.

Smith fühlt Solches richtig und er gibt sich alle Mühe, diesem Abgrunde zu entgehen. Er verlangt, man solle sich bei der Untersuchung des eigenen Betragens in zwei Personen, in die des Richters und des Verklagten, theilen. Aber, sofern wir nicht darüber im Reinen sind, wer denn eigentlich mich richtet, mein eigenes Urtheil oder das präsumtive Urtheil Anderer, und ich keine sonstige Theilung in mir vornehmen kann, als diese der beiden mich betrachtenden Personen, von denen keine mehr oder weniger Recht hat zum Richteramte, als die andere, also auch wegen dieser Anmaassung angeklagt werden könnte, so müssen die Rollen des Richters und des Verklagten sich auf diese Beiden vertheilen und zwischen ihnen abwechseln. Indem immer von der Subjectivität des Einen Theiles auf die Objectivität des Andern verwiesen wird, ist auch dem vorgestellten fremden Urtheile die Subjectivität, die an sich schon in seiner Zufälligkeit liegt, beigelegt. Das Einemal ist die Tugend nicht darum liebenswürdig, weil sie der Gegenstand

ihrer eigenen Liebe ist, sondern weil sie diese Empfindungen bei Andern erregt. Das Anderemal meint Smith: wenn der untere Gerichtshof oder die andern Urtheilenden ungerecht geurtheilt haben, so dürfe der Verurtheilte sich an den höheren Richterstuhl im eigenen Busen wenden. Allein, weil er sich gesteht, dass er diesem inneren Richter keinen Inhalt gegeben hat, glaubt er, die Gerichtsbarkeit des Gewissens rühre doch wieder grösstentheils von dem Ansehen des nämlichen Gerichtshofs her, dessen Entscheidungen es so oft umstösst. Diesen Widersprüchen will Smith dadurch entgehen, dass er das Gewissen als ein formelles Vermögen über unsere und Anderer Beurtheilung unserer selbst erhebt, und es als die Gewalt der Vernunft und als die Liebe zum Ehrenvollen und Edlen schildert. Allein, weil die Entzweiung, die er verlangt, bei ihm, der das Urtheil über uns selbst nur auf die friedliche Sympathie stützen kann, keinen Platz hat, so ist er so ehrlich zu gestehen, dass der innere Richter doch nicht ganz unbestechlich sei und man ihm jeden Falls einige Unregelmässigkeit zu gut halten müsste; es däucht ihm auch unangenehm, schlecht über sich selbst zu denken. Desswegen kommt er von dieser idealen Seite auf eine ganz reale herüber, auf die empirische Betrachtung des Urtheils Anderer. Da tritt nun aber eine neue Unbestimmtheit ein. Will man allgemeine Regeln der Sittlichkeit dadurch gewinnen, dass man die Producte einzelner Erfahrungen sammelt, in denen die Menschen ihr sittliches Urtheil ausgesprochen haben, so ist solches nur eine zufällige, empirische Uebereinstimmung in Betreff des Sittlichen, der von Anderen widersprochen werden kann. Es lässt sich nun auch nicht, wie Smith will, durch einen *Deus ex machina* helfen, der die Regeln der Convenienz und der Sitte vorgeschrieben und durch die Sanction von inneren Belohnungen und Bestrafungen unterstützt hat. Denn damit wäre ja die Willensbestimmung ausserhalb des Menschen hinausverlegt und dem Systeme der dem Menschen immanenten Sympathie widersprochen. Darum muss man die letztere in Beziehung auf Gott fühlen, von dem aus sie wieder auf die Richtung gegen andere Menschen zurückführt. Und so wären wir wieder auf dem alten Flecke angekommen.

Diess ist das tragische Ende eines Moralsystems, das uns, wie kein anderes vor Kant, das eifrige, aber fruchtlose Ringen des

Eudämonismus, über sich selbst hinauszukommen, darstellt. Smith ist eifrig bemüht, das Ich von seiner Unmittelbarkeit wegzubringen und es sich im Anderen objectiv setzen zu lassen. Indem wir uns nämlich betrachten sollen mit den Augen Anderer, so abstrahirt unser Wille von seiner Anlage und will sich in seiner Freiheit von ihr, die ihm das unpartheiische und uneigennützige Urtheil Anderer wiederspiegelt, erfassen. Allein Smith hat auch sogleich dafür gesorgt, dass der Wille, der sich durch das Andere seiner Unmittelbarkeit, die einzelnen Andern, bestimmen lassen soll, doch nicht ein wahrhaft Anderes, eine wahre Objectivität, in der er sich gesetzt hätte, erhält. Würden die Andern in idealem Sinne gefasst, als Bild der Idee der Menschheit überhaupt, so liesse ich mich durch eine frei producirte Objectivität bestimmen. Sind sie aber empirisch Einzelne, so wird mein Urtheil über mich selbst nur ein scheinbar objectives, in Wahrheit ein subjectives bleiben und mein Wille in seiner unmittelbaren Subjectivität verharren. Denn ich kann mir nicht eine andere Urtheilsweise derselben über mich denken, als die auf meiner Sympathie mit ihnen beruhende, die sich demnach auf meine eigene Empfindungsweise, also gewiss keinen objectiven Grund, stützt. Es kann sich nicht fehlen, dass jede objective Beurtheilung meiner selbst, so oft sie auch versucht wird, in eine rein subjective umschlägt, und dass selbst, wenn eine über beiden Beurtheilern stehende Macht aufgestellt wird, sie, weil sie nur durch meine Sympathie mit mir im Systeme Zugang erhalten kann, gleichfalls den Fehler der Subjectivität an sich haben muss. Es hängt hiermit zusammen, dass auch diese Sittenlehre so wenig, wie die früheren, wirklich das Handeln bezwecken kann. Bin ich meiner Natur nach schon durch Sympathie mit dem Andern verbunden, so fühle ich keinen besonderen Drang in mir, zu handeln; ich habe schon an sich erreicht, was ich etwa erstrebt hatte.

Mehr Gewicht möchte dem Momente des Handelns Hume beilegen. Er setzt Tugend in die Nutzbarkeit einer Handlung oder Eigenschaft. Man soll in dem Handeln auf den allgemeinen Nutzen des Menschengeschlechts sehen, für welchen Zweck er besonders die Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft und die Pflege der Tugend der Gerechtigkeit nöthig findet. Alle sollen die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts gleich einer Mauer aufbauen,

an welcher viele Hände arbeiten, und die bei jedem Steine, der darauf gelegt wird, höher steigt. Allein, fragt man Hume, wodurch sich denn der Einzelne zu diesem gemeinnützigen Handeln bestimmen lassen soll, so weiss er nur wieder das längst bekannte Wohlwollen anzuführen. Diese Empfindung, meint er, vermöge uns allein, dem, was dem Menschengeschlecht nützlich und erspriesslich sei, vor dem, was ihm schädlich sei, einen kaltsinnigen Vorzug zu geben. Schien es also, er nehme für das Handeln eine wirkliche Pflicht in Anspruch, so verwandelt sich diese Pflicht plötzlich in eine blosse Neigung. Erklärt er doch ausdrücklich, die Tugend rede nicht von unnützer Strenge und Rauhigkeit, nicht von Leiden und Selbstverleugnung, ihre Absicht gehe dahin, ihre Anhänger und das ganze Menschengeschlecht, wo möglich in jedem Augenblicke ihres Daseins vergnügt und glücklich zu machen. „Welche Sittenlehre, ruft er aus, kann je etwas Nützliches ausrichten, wiefern sie nicht umständlich zeigen kann, dass alle Pflichten, die sie anpreist, der wahre Vortheil jeder einzelnen Person sind.“

Mit Hume hat die englische Moral ihre Unfähigkeit ausgesprochen, das Problem zu lösen, das ihr so viel zu schaffen gemacht hat; denn was kann evidenter die Unfähigkeit, eine Aufgabe zu Stande zu bringen, offenbaren, als die Kundgebung davon, dass einem die Aufgabe gar nicht in ihrer Schärfe zum Bewusstsein gekommen ist, wie Solches Hume zeigt, der die Collision zwischen Pflicht und Neigung in seiner ethischen Weltanschauung, zwischen unmittelbarer Anlage des Willens und Negation dieser Anlage durch Verwirklichung seines Sollens, gar nicht beachtet hat. Er, sowie seine Vorgänger, können die Entzweiung des Willens oder die Negation seines Gegebenseins durch freie Setzung eines Andern darum nicht verwirklichen, weil diese Negation innerhalb der Anlage selbst, nämlich innerhalb einer angeborenen Neigung, vor sich gehen soll, worin der grossartige Widerspruch liegt, dass das Hinausgehen über die Anlage zugleich ein Verbleiben in der Anlage sein soll, jenes also nur ein scheinbares war. Ein Widerspruch, der desshalb ein Fehler ist, weil er die beiden Momente des Willensbegriffs bloss sich nebeneinander entgegenstehen lässt, ohne dass in ihnen selber ihr ihnen immanenter Uebergang zu einander nachgewiesen wäre.

So wenig aber die englische Sittenlehre von wissenschaftlicher Seite als ein vollendetes Product gelten kann, so sehr lassen sich in nationaler Beziehung die in sich fertigen Züge der englischen Volkseigenthümlichkeit in ihr entdecken. Der Wille, der im unmittelbaren Genusse seiner selbst verharrt, indem er sich doch erst in einem Andern finden will, entspricht ganz jener Starrheit und Zähigkeit des Nationalcharakters, jenem Hängen des Britten an seinen Launen, Sonderbarkeiten, Eigenheiten, in das er seinen Stolz setzt, jener Naturwüchsigkeit, die sich nicht die Mühe nimmt, die Ecken ihres Wesens andern Nationen zu lieb, abzuschleifen; ebensosehr aber zeigt sich der Egoismus, der sich Anderer gar wohl für seine Zwecke bedienen kann, in der Fähigkeit des Engländers, trotz des starren Festhaltens an seiner natürlichen Individualität sich in die umfassendsten Handels- und Gewerbsunternehmungen einzulassen, und fremde Völker durch List und Gewalt, ohne plumpe Aufdringung seiner Sitten und Gebräuche, mit möglichster Accommodation an das Einheimische, in Abhängigkeit von seiner Macht und seiner Bildung zu versetzen. Es stellt sich in dem Willen, der nur darum sich von sich loszureissen scheint, um desto gewisser wieder bei sich angelangen zu können, der durchaus praktische Sinn dar, der sich mit Andern nur soweit verbindet, als es das Privatinteresse erfordert. Wenn dieser Sinn in dem englischen Handels- und Gewerbsleben von selbst bemerkbar ist, so ist er nicht weniger auch auf politischem Boden zu Hause; nur mit dem Unterschiede, dass hier das Privatinteresse ein durch Herkommen und Stand geheiligtes ist. Es ist hier der Associationsgeist, der die Engländer zum bedeutendsten See- und Handelsvolk der Welt machte, zu dem nationalen Gemeingeist geworden, der eine Regsamkeit des politischen Lebens erzeugt, wie sich derselben kein anderes Volk rühmen darf. Aber so rein patriotisch und freisinnig sich derselbe auch äussern mag, wenn es das allgemeine Beste gilt, so verharrt doch der Einzelne dabei nur auf dem ihm durch seine Geburt und seine Stellung in der Gesellschaft angewiesenen Standpunkte. Es ist immer der Boden seiner besonderen Aristokratie, auf welchem jeder steht, bestehe diese Aristokratie nun durch langes Herkommen, oder sei sie eine erst erworbene, sei sie die des Adels oder des Geldes; und nur, jenachdem die Verfechtung eines Rechts von einer bestimmten Seite aus mit dem

Vortheile der seither darniedergehaltenen und verarmten Masse zusammentrifft, liegt in einer zunächst von Seiten einer aristokratischen Parthei gemachten Unternehmung auch das dem okratische Interesse. Kurz auch hier, wie sich durch historische Beispiele leicht beweisen liesse, zeigt der Wille seine Unfähigkeit, wenn er sich einem Andern völlig hingeben will, von seiner unmittelbaren Existenz, an der er mit allen Fasern seines Wesens festhält, wegzukommen. Der Einzelne, der etwas Volksthümliches durchsetzen will, steht, bei dem unendlichen Nexus der durch Natur oder Verdienst erworbenen Privilegien, immer auf dem Boden einer besonderen aristokratischen Parthei, von welchem aus allein er den entgegenstehenden Partheien überlegen sein und das Interesse des Ganzen fördern kann.

War es bei der englischen Sittenlehre, welcher die Aufgabe zu Theil wurde, dem Willen, der sich seines Thuns im Mittelalter nicht bewusst war, zuerst seine Selbstheit zu retten und ihn sich dann derselben erfreuen zu lassen, nothwendig, der fortlaufenden Reihe der Moralisten zu folgen, so tritt bei der französischen ein anderer Fall ein. Es verschwindet nämlich hier durchaus die selbstständige Bearbeitung der Sittenlehre in eigenen Werken. Was die sittliche Weltanschauung angeht, muss man in den Büchern, die den philosophischen Standpunkt im Ganzen enthalten, nachsuchen. Es ist aber kein Wunder, dass die Moral nicht als selbstständige Wissenschaft behandelt wurde. War einmal vom Materialismus Wille und Freiheit geleugnet worden, so lag auch kein Grund für ihn vor, warum er Grundsätze und Regeln für das menschliche Handeln hätte aufstellen sollen. Demungeachtet hat mit Recht Schleiermacher eine besondere gallicanische Schule unterschieden, und, so wenig sie auch je näher dargestellt wurde, so ist es doch neuerdings Brauch, für dieselbe eine besondere Stelle in der Entwickelung der Ethik vorauszusetzen. Auch wir thun diess, indem wir einmal jene Grundsätze und Regeln für das moralische Leben in der französischen Philosophie, trotz der Inconsequenz, die hierin zu liegen scheint, doch vereinzelt treffen, und sodann von ihnen aus auch berechtigt sind, auf eine besondere Anschauung, die der obschon theoretisch geleugnete Wille in diesem Volke von sich selber gewonnen hat, zurückzuschliessen. Weil es aber dem französischen Geiste bei seiner Weltanschauung nicht da-

rum zu thun sein konnte, den Willen in seinem Sollen geltend zu machen, wie sich dieses Bestreben dem englischen nicht abstreiten lässt, sondern nur wir, die Betrachtenden, es sind, die in dem von ihm zu einem unmittelbaren Sein degradirten Willen das ihm selber nicht zum Bewusstsein gekommene Wissen des Willens von ihm selber, welches in den Aeusserungen jenes Geistes doch zu Tage liegt, entdecken können: so kann von einer eigentlichen Entwickelung bei einer französischen Sittenlehre keine Rede sein. Wo die Philosophie dem Willen keine Aufgabe zuweisst, die er lösen sollte, wo sie vielmehr darauf beharrt, dass er nichts weiter, als das in sich schon fertige Sein ist, da kann sie keinen Schritt ferner thun, ihm seine Bestimmung anzuweisen, die er ja an und für sich, als eine fertige, schon erreicht hat, und desshalb ist es für unsern Zweck nicht nöthig, die verschiedenen Repräsentanten des Materialismus nach einander zu betrachten, da diess eine blosse historische Aufzählung von Vertretern des ganz gleichen Standpunkts, keine Nachweisung eines Fortschritts in der Entwickelung sein könnte. Um so mehr aber müssen wir die beiden Anschauungsweisen, welche der Geist in diesem seinem Thun von sich haben konnte, von einander unterscheiden. Wurde nämlich der Wille in seiner reinen Unmittelbarkeit als blosses Sein gefasst, so konnte der Eine Theil, der Materialismus, glauben, er habe hiermit den Willen, zu dessen Begriffe Freiheit und Thätigkeit gehört, geleugnet, und er war hiermit theilweise in seinem Rechte, weil das blosse Dasein des Willens wirklich seinem Wesen widerspricht; der andere aber, den auf philosophischem Gebiete nur Rousseau repräsentirt, konnte, ohne über den Willen als Anlage hinauszugehen, eben diese Beschränkung des Willens auf seine Unmittelbarkeit nur seinem eigenen Thun zuschreiben, mit viel grösserer Inconsequenz als jener, weil hiernach die factische Losreissung des Willens von der Anlage im Thun mit einem Beharren in der Anlage endigte, der Wille somit nicht von der Stelle gekommen wäre mit seiner Anstrengung, aber dennoch mit der tieferen philosophischen Einsicht, dass, sofern in der Anlage der Wille *implicite* enthalten ist, nur mit Zustimmung des Willens selbst er in seiner Anlage oder in seinem unmittelbaren Sein verharren, oder nur dem Willen selber sein Sichbeschränken auf das Sichsetzen in seiner Unmittelbarkeit zukommen könne. Indem Rousseau hiermit den

Willen als die auch in der materialistischen Leugnung desselben thätige Kraft nachweist, gibt er uns schon durch seine Autorität ein Recht, in der französischen Philosophie ein bestimmtes Bewusstsein des Willens von sich selbst zu suchen. Indem wir diess thun, können wir zum Voraus versichern, dass wir den Widerspruch aufdecken werden, der in dem französischen Prinzip liegt, welches den Willen in seinem reinen Beisichsein fixiren will und diess doch nur durch Negation seines Seins in Anderem oder seiner Entzweiung, aber damit eben auch nur durch Wegkommen von sich selber, als diesem Dasein ohne Thätigkeit, vollbringen kann. Zum deutlichen Beweise, dass der Wille immer, an Einer Seite angefasst, auch seine Gegenseite mit Nothwendigkeit fordert; wie der englische Versuch, die Entzweiung des Willens durchzuführen, in die Festhaltung der Anlage umschlug, so schlägt jetzt der Versuch, der das letztere bezweckt, in die Entzweiung um. Weil der Wille selber diese beiden Seiten enthält, so kann auch sein Wissen von sich selber nicht die Eine abstract fixiren, ohne, wenn auch inconsequenterweise, auf die andere zu kommen. Der Begriff des Willens setzt diese seine innere Dialektik von selber durch, und nur wenn das Bewusstsein auf dieselbe achtet, kann ihm die Lösung seiner Aufgabe gelingen, die darin besteht, das Eine Moment in ihm selber zum andern überzuleiten, wie diess im oben aufgestellten Begriffe des Willens der Fall ist.

Auf der Einen Seite, die wir bei der französischen Moral unterschieden haben, begegnet uns Helvetius und das *système de la nature*. Wie in Rousseau der überwundene Materialismus das Moment des Thuns im Willen anerkennt, so gesteht der noch unvollkommene Materialismus des Helvetius die Nothwendigkeit dieses Moments von selber ein. Nach ihm ist die Selbstliebe das Motiv aller unserer Begierden und Leidenschaften; denn des Menschen ganzes Wesen geht in der physischen Empfindung seiner selbst auf, und diese verlangt nur Vergnügen oder Glück. Um sich dasselbe zu verschaffen, muss man die Mittel dazu haben, die nur Thätigkeit erwerben kann. Hätte der Himmel, meint Helvetius, für alle Bedürfnisse des Menschen schon vorgesorgt, wäre die Nahrung seinem Körper angemessen, wie es Luft und Wasser als Naturelemente sind, so würde er nie an Thätigkeit zu denken brauchen. Da diess aber nicht der Fall ist, so ist jeder Trieb im

Gemüthe ein Grund zur Thätigkeit. Mit der Zerstörung der Triebe wäre alles Prinzip der Thätigkeit zerstört. Wen kein Interesse für sich selbst berührt, der ist zu nichts gut und hat keine Spur von Geist. Dagegen kann schon der geringste Trieb die bedeutendste Thätigkeit anfachen. Schon der Hunger, der sich am häufigsten unter allen Bedürfnissen erneuert, setzt bei cultivirten Völkern alle Körper in Thätigkeit, heisst sie ihr Land bebauen oder ein Handwerk ergreifen. Man vergisst bei solchen Verrichtungen nur leicht, was einen ursprünglich dazu trieb, weil der Geist sich nicht zunächst mit dem Bedürfnisse, sondern nur mit den Mitteln seiner Befriedigung beschäftigt. Eine zweite Leidenschaft, welche der Seele die grösste Spannkraft verschafft, ist die Freude am weiblichen Geschlechte. Es gibt keine Gefahr, keine Arbeit, vor der die Liebe zurückschreckte. Sie kann als Aufmunterung zur Tugend, wie zum Laster, dienen. In dem Maasse, als dieses Verlangen beim Menschen sich vermindert, verliert er seine Thätigkeit, und findet es gar nicht mehr Statt, so muss der Tod erfolgen.

Es ist das Selbst, als ein lebendiges, mit Empfindungen, Trieben und Leidenschaften erfülltes, welches Helvetius erhalten wissen will. Weil er es als ein Lebendes, Concretes auffasst, verlangt es Befriedigung, die nur durch das Handeln möglich ist. Da er aber in der Selbstliebe nur die abstracte Identität des Ich mit sich selbst fixirt hatte, so ist es eine Inconsequenz von ihm, das Ich doch wiederum als concretes zu fassen, das aus sich herausgehen muss, um sich mit sich selbst vereinigen zu können. Die strenger wissenschaftliche Folgerung wäre, das Ich als todtes, als blosse Materie zu erfassen, wie es nachher das *système de la nature* thut, das hiermit den Willen auf die härteste Abstraction seines Insichverharrens reducirt. Auch Helvetius hat eine Ahnung davon, indem er sonst auch den Menschen als eine Maschine bezeichnet, welche, in Bewegung gesetzt durch physische Nothwendigkeit, Alles, was sie ausführt, thun muss. Betrachten wir aber den Inhalt, den er seinem Handeln gibt, so kann derselbe natürlich sowenig ethisch bestimmbar sein, als der Trieb, durch den es sollicitirt wird. Wie der Zwecke setzende Wille derselbe ist mit dem seine Mittel wählenden, so findet auch die sittliche Unzurechnungsfähigkeit des Triebes bei den Mitteln seiner Befriedigung Statt. Es ist durchaus

gleichgültig, wie gehandelt wird, da nur die Erreichung eines rein sinnlichen Zweckes erstrebt wird. Darum glaubt Helvetius das einemal, um sich von der Tugend richtige Vorstellungen zu machen, müsste man ein Land bewohnen, wo der öffentliche Nutzen der einzige Maasstab des Verdienstes menschlicher Handlungen wäre. Das anderemal meint er, die Liebe zu Andern sei nur etwas Vermeintliches, nur meine Liebe zu mir selber; wenn ich einen Andern bedaure, so thue ich es bloss, weil er mir entrissen sei. Ein drittesmal stehen ihm sogar der Menschenfreund, der den Andern rettet, und der Unmensch, der ihn zu Grunde gehen lässt, gleich, sofern jener sich eines unangenehmen Anblicks erwehren, dieser einen angenehmen sich verlängern wolle.

Die Anschauung des Willens im System der Natur lässt sich aus seinen metaphysischen Prinzipien erklären. Der Mensch fällt in die Reihe der sonstigen Naturerzeugnisse völlig hinein und hat, als ein Glied der Natur, an ihr als Ganzem Theil. Als solchem kommt ihm die Bestimmung zu, sowohl von seiner Seite durch Erhaltung der eigenen Existenz die Fortdauer der nothwendig existirenden und handelnden Natur überhaupt, als auch durch Anschluss an diese die Fortexistenz jener zu sichern. Nach beiderlei Hinsichten ist der Zweck des Menschen in der Sphäre, die er einnimmt, nur der, sich zu erhalten und seine Existenz glücklich zu machen. Alle Kräfte und Vermögen des Menschen sind auf diese seine Selbsterhaltung hingerichtet. Zwar meint nun das System (mit Recht, weil es nur die todte Identität des Ich mit sich selbst verlangt), das Glück des Menschen richte sich nur nach seiner Eigenthümlichkeit, nach seinem Temperament und seiner Organisation, so dass keiner in dieser Beziehung dem andern gleichen könne und eine wissenschaftliche Einsicht hiermit unmöglich gemacht würde. Andererseits aber liegt in dem Selbst, das sich mit sich identisch erhalten will, eine Dualität, sofern es auch Rücksicht auf die Natur nehmen muss, zu der es gehört. Das Verhalten des Menschen muss der Natur angemessen sein; denn sie ist es, die ihn beurtheilt und nach Umständen bestrafen kann; wenn die Körpermaschine in glücklicher Harmonie ist und der Mensch sich selber achtet, so ist die Natur mit ihm zufrieden; wenn seine Maschine in Verwirrung und Unordnung ist, so missbilligt die Natur sein Betragen.

Sofern nun der Wille, der sich in seinem unmittelbaren Sein erhalten will, diese doppelte Eigenschaft besitzt, ein für sich selbstständiges Ich zu sein, und solches doch nur innerhalb des Naturganzen sein kann, so prägen sich diese beiden Eigenschaften, von denen die eine das Ich gegen Anderes exclusiv, die andere gegen das ihr naturgemäss Verwandte attractiv macht, in dem Streben des Ich nach seinem Glück aus. Hiermit tritt der Widerspruch in dem Willen, der zum reinen in sich beharrenden Sein erstarrt ist, ein, dass er erst werden muss, was er schon sein wollte, indem er sich auf sein Anderes, mit dem er prinzipiell alle Berührung vermeiden sollte, beziehen und sich mit ihm auseinandersetzen muss, um sich in seiner Unmittelbarkeit zu wahren, entweder durch Repulsion des Fremden oder durch Assimilation des Verwandten. Das Letztere betreffend haben wir nämlich von Natur Beziehungen zu Leuten, die zugleich mit uns ihr Glück und die Erhaltung ihres Wesens verlangen. Um uns selbst in dieser Beziehung zu erhalten, müssen wir die geeigneten Mittel anwenden, um Wesen, mit denen wir leben, glücklich zu machen, damit sie dadurch bestimmt werden, auch uns glücklich zu machen. Man kann ja doch sein Glück auf keine andere Weise bewirken, als dass man dafür Andere interessirt, deren Liebe man sich erwirbt, um sie zu veranlassen, für uns zu sorgen. Tugend ist nichts Anderes, als die Kunst, sich selbst glücklich zu machen durch das Glück Anderer. Baut sich ja doch die Sittenlehre überhaupt nur auf die Nothwendigkeit, oder die ewigen Beziehungen der Dinge in der Natur aufeinander, auf, und das Glück ist zu bestimmen als nähere Zusammenordnung mit den Ursachen, die auf uns einwirken. Ein Beispiel für das Glück, das man durch Andere findet, gibt das Familienleben. Es verschafft so viel Glück dadurch, weil man so viel Theilnahme bei Freud und Leid findet. Ein anderes ist das Leben des Philosophen, der, dem Ehrgeize fremd, zufrieden ist in einem Cirkel einer kleinen Anzahl von Freunden. Oder man verschafft sich Glück, indem man sich selbst in zwei Personen theilt; man begnügt sich mit dem inneren, verborgenen Lohne, den man von seiner Tugend hat, man achtet sich, man betrachtet sich ebenso, wie Andere einen ansehen müssen, wären sie nicht verblendet.

Scheint es hiernach, als brauche das Selbst zu seiner Erhaltung und seinem Glücke Ergänzung durch Andere, so strebt es andererseits nur, in seinem abstracten Beisichsein sich zu wahren. Schon bei den sittlichen Verpflichtungen gegen Andere bedarf es bei dem Verpflichtenden sowohl, als dem Verpflichteten des Gleichgewichts und der Harmonie der Leidenschaften, um ihr gegenseitiges Glück zu begründen. Und die Tugend des Einzelnen hat ihren Grund nur in dem Temperamente, in dem keine Leidenschaft eine ärgere Verwirrung in der Maschine hervorbringt, als eine andere. Ein solches besitzt der Fatalist, der weiss, dass all' sein Sein und Handeln innerhalb des Kreises der Natur beschlossen und an eine ewige Ordnung gebunden ist; dieses Wissen flösst ihm Ruhe, vernünftige Resignation, universelle Toleranz gegen alle Fehler und Laster der Menschen, Demuth bei all' seinen Talenten und Tugenden ein. Aber um es zu diesem Temperamente zu bringen, bedarf es der Abwehr alles Störenden; man muss dem oft blinden Andrange seiner eigenen Wünsche widerstehen und seinen Begierden einen Zaum anlegen. Man muss auch in intellectueller Beziehung zur Erfahrung, Natur und Vernunft zurückkehren und sich nur mit wirklichen und für das eigene Glück nützlichen Gegenständen abgeben. Man studire zu diesem Zwecke die Natur und sich selbst, und lerne die eingebildeten Bande kennen und zerbrechen, die den Menschen nur an Phantome ketten. Diese Phantome bestehen besonders in dem Glauben an Gott, unter dem sich der Mensch immer mehr oder weniger einen Tyrannen vorstellt, der ihn seines Lebens sich nicht freuen lässt. Umsomehr aber, meint das System, sei es Pflicht, diese Vorstellung fahren zu lassen, weil es nur die Menschen sind, die sich ihre Götter gebildet haben und sie selbst vor ihnen, als ihrem eigenen Werke, auf die Keime niederfallen, vor einem Gemälde, das sie gezeichnet haben, erschrecken. Der Atheismus dagegen begründe die Pflichten nicht auf den Willen eines Gottes, sondern auf das Wesen vernünftiger Menschen, die in der Gesellschaft leben und sich in einer glücklichen Existenz zu erhalten suchen. Sei ein Gott oder sei er nicht, so bleiben doch unsere Pflichten dieselben, und frage man unsere Natur, so werde sie uns davon überzeugen, dass das Laster ein Uebel und die Tugend ein wahrhaftes Gut sei.

Erfasst sich in solchen theoretischen Ueberzeugungen der Wille in seinem abstracten Insichverharren, so konnte er diess nur durch Negation dieses seines Seins, indem er gegen Fremdes exclusiv verfahren muss. Wie die Materie als das rein äusserliche Sein ihrem Wesen nach durch Attraction und Repulsion ihr Insichverharren aufhebt, so kommen diese Eigenschaften auch dem zur blossen materiellen Existenz des Selbst erniedrigten Willen zu. Er hat also nicht dasjenige erreicht, worauf er sich fixirt hatte, rein als Anlage, als Gegebenes zu verharren. Damit ihm solches möglich würde, muss er schon als blosse in der Masse ruhende Naturkraft, als die er sich jetzt noch erst erkennt, das Andere verdrängen, von sich ausschliessen, zu diesem Behufe aber sich als bloss ruhenden aufheben und in eine, wenn auch bewusstlose, Kraftäusserung übergehen, die doch schon seiner Tendenz der blossen Selbsterhaltung widerspricht. Wir wissen aber sogar, dass es der vom System geleugnete Wille ist, der sich hier in der Starrheit seiner natürlichen Kraft geltend macht; demungeachtet aber nicht umhin kann, an sich selber eine Entzweiung mit seiner Anlage und ihrer Verwirklichung durch die repellirende und assimilirende Thätigkeit, zu erfahren, da er, um sich zu erhalten, das Andere entweder sich aneignen oder es aufheben, ebendamit aber beidemale, im Widerspruch mit seinem ruhenden Beisichsein, ein Anderes in seinem Thun setzen muss. Ja in dem über den Glauben an Gott Gesagten geht das System selbst so weit, eine Entzweiung des Willens mit sich selbst einzugestehen. Es erkennt, dass der Mensch sich seinen Gott selbst erschaffen hat, und dass er ihn wieder zerstören könne. Damit sagt es aber, dass der Wille sich gegen sein eigenes Produkt, in dem er sich selbst in seiner für ihn schreckenden Geistigkeit seinem unmittelbaren Selbst entgegengestellt hatte, wehren solle. Hier wehrt sich der Wille zwar gegen seine Entzweiung, die bei ihm eingetreten ist durch die Aufstellung seines Gebildes in dem ihm in seiner Unmittelbarkeit fürchterlichen Gotte, gibt aber eben damit einmal die Entzweiung als psychologisches Factum und dann die weitere Entzweiung in der Aufhebung derselben, da der aufhebende und der aufzuhebende Wille auch wieder zuerst entzweit nebeneinander bestehen, unzweifelhaft zu.

Schimmert schon im System selber das Bewusstsein von einer Nothwendigkeit der Entzweiung des Willens, in seinem Streben als Anlage zu verharren, durch (womit für uns die Verpflichtung erhellt, die beiden Momente nicht abstract gegen sich zu fixiren, was nur einen Widerspruch gibt, sondern jedes auf dialektischem Wege zum andern übergehen zu lassen), so ist dasselbe und damit der noch completere Widerspruch in der ganzen sittlichen Weltanschauung Rousseau's vorhanden. Sein ganzes Prinzip besteht darin, den von ihm als thätig, productiv, anerkannten Willen sich in seiner unmittelbaren, natürlichen Existenz setzen, oder die Production des Willens in dem ersten Product desselben, seiner Anlage, d. h. in der Nichtproduction, im bloss ruhenden, unthätigen Sein erlöschen zu lassen. Er begeht damit den ungeheueren Widerspruch, aus der von ihm vollzogenen Entzweiung des Willens mit seiner Anlage keine Entzweiung, sondern ein Beharren in der Anlage zu machen; womit er factisch den Willen folgende drei Schritte thun lässt: 1) er producirt oder er entzweit sich mit seiner Anlage; 2) er negirt das objective Produciren des Willens in einem durch ihn gesetzten und vermittelten Objecte, oder er entzweit sich mit seiner eigenen Entzweiung mit der Anlage; 3) darum producirt er nur sich in seiner Anlage, oder er entzweit sich mit der Anlage, indem er mit seiner Entzweiung mit ihr sich wieder entzweit, sein Sichentzweien mit ihr aufhebt, d. h. sich direct widerspricht. Kurz gesagt, Rousseau will Vermittelung, Handlung des Willens, aber nur so, dass er unmittelbares, passives Sein bleiben soll. Würde er aber zu erkennen vermögen, welchen Gang er zum Erweis dieses Satzes nimmt, so würde er finden, dass er nicht weniger, als dreimal, durch eine immer vermitteltere Entzweiung sich selber in seiner Tendenz, alle Entzweiung im Willen aufzuheben, widerspricht.

Der Unterschied R's. vom System der Natur wird begründet durch den ersten der bei ihm namhaft gemachten Schritte. Wie er zu demselben in ethischer Beziehung kommen konnte, haben wir oben bei der allgemeinen Betrachtung der französischen Sittenlehre schon gezeigt. In metaphysischer Beziehung stellt R., gegenüber dem Systeme in seinem Glaubensbekenntniss des Savoyischen Vicars die Sätze auf: Ein Wille bewegt das Universum und beseelt

die Natur; die Materie, sofern sie nach gewissen Gesetzen sich bewegt, zeigt eine ausserhalb ihr befindliche Intelligenz; der Mensch ist frei in seinen Handlungen und als solcher von einer immateriellen Substanz beseelt; kurz er leugnet alle jene Prämissen, auf welche hin der Materialismus dem Willen Freiheit und Thätigkeit abgesprochen hatte.

Noch am wenigsten direct ist das erste Moment von den andern, in dem zur Sittenlehre, im engeren Sinne, eigentlich gehörenden Abschnitt aus dem Glaubensbekenntnisse, abgeschält. Um mein Leben sittlich einzurichten, sagt hier der Vicar, muss ich auf die Stimme meines Gewissens hören. Das Gewissen ist dasselbe für die Seele, was der Instinct für den Körper ist. Es ist im Grunde unserer Seele ein uns angeborenes Prinzip von Gerechtigkeit und Tugend, nach dem wir, trotz unserer eigenen Maximen, unsere und fremde Handlungen als gut und schlecht beurtheilen. Aber nicht sowohl in der Form des Urtheils geschieht Solches durch das Gewissen, sondern mehr in der des Gefühls. Beschränken wir uns immer auf die ersten, ursprünglichen Gefühle, die wir in uns finden. Wir haben zu streben, Menschen zu sein, ohne gelehrt zu sein. Alle Philosophie ist unnöthig für uns; wir haben unserer eigenen Natur zu folgen. Ein solches Verhalten macht uns allein innerlich glücklich. Das Gewissen selbst gibt uns den Preis unserer Gerechtigkeit; es lässt uns fühlen, dass man sie wirklich geübt hat. Das Gewissen macht den Menschen Gott ähnlich; es bringt die Herrlichkeit seiner Natur und die Sittlichkeit seiner Handlungen hervor.

Einseitig betrachtet scheint R., wenn er das Gewissen als Grund der Willensregung ansieht, so gut, wie Helvetius mit seinem Triebe und das *système de la nature* mit dem materiellen Insichverharren, in demselben ein unvermitteltes Prinzip zu haben. Das Gewissen ist ja nur das unmittelbare Wissen von seinem Sollen und, worauf R. dringt, etwas Angeborenes. Doch, wie Hegel richtig gegen Jakobi, an den Rousseau vielfach, besonders auch hier, erinnert, bemerkt hat, dass auch das anscheinend unmittelbare Wissen auf einer vermittelten Thätigkeit des Geistes beruhe, so schliesst das Verharren auf dem Standpunkte des Gewissens schon eine Vermittelung in sich. Es ist das Ich, das von sich in seinem Gewissen weiss, sowohl nach der Seite seiner natürlichen Einheit, als

auch nach der Seite seiner möglichen Entzweiung mit ihm, oder das Ich weiss sich im Gewissen zugleich schon erhoben über diese Unmittelbarkeit. Will nun R. das Ich auf die ersten, angeborenen Gewissensempfindungen beschränken, so hat er hiermit indirect schon den Gang genommen, den wir oben bezeichnet haben. Er hat das sich frei bestimmende Ich, das mit seinem Gegebensein brechen kann, dazu verdammt, in dem letzteren zu verharren. Es folgt daraus das Weitere, dass die Spuren dieses Ganges auch nicht völlig verwischbar sein können, indem die Möglichkeit einer Entzweiung bei R. hervortreten muss. Er spricht ausdrücklich davon, man müsse es zuerst erkennen und dann ihm folgen; er gibt zu, dass die Welt und ihr Getümmel, Vorurtheil und Fanatismus seine Stimme überhören lasse, oder sie gar ersticke, dass es eben so schwer ist, nach einer langen Verachtung desselben es wieder zu erwecken, als es Mühe macht, es zu verbannen. Ja er schreibt im Widerspruche mit dem Gesagten die Erkenntniss des Guten der Vernunft zu und lässt dem angeborenen Gewissen nur die Fähigkeit, das Gute zu lieben. Wenn hiermit schon im Gewissen die Unentzweitheit des Willens einer Entzweiung weichen muss, um wie viel bedeutender stellt sich der Widerspruch heraus, diese Entzweiung, welche doch anerkannt wird, nur dazu zu verwenden, alle Entzweiung im Willen zu unterdrücken und völlig abzuleugnen.

Die Bedeutung, die R. für sein Volk und sein Jahrhundert, sowie für die ganze Geschichte der Philosophie hat, geht in dem schon bezeichneten Prinzipe auf, den freien Willen sich selbst in seiner Unmittelbarkeit und Natürlichkeit schaffen zu lassen. Indem er dieses Prinzip durchführen will, kommt er in eine total feindselige Stellung mit allem Bestehenden, dem er, weil es durch eine Vermittelung in dem ein Anderes, als sich schaffenden Willen da ist, die Berechtigung seiner Existenz von philosophischem Standpunkte aus bestreiten muss. Erst, wenn diess gezeigt ist, kann er seine eigene, positive Anschauung von dem durch sich selbst gesetzten Willen in seiner Natürlichkeit darlegen. Es lässt sich hiernach seine Philosophie in einen negativen und positiven Theil abtheilen, zu deren ersterem wir seine beiden Preisabhandlungen über die eine Frage: Ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Verbesserung der Sitten beigetragen

habe, und über die andere: Was ist der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, und ist derselbe durch das Naturgesetz autorisirt, zum letzteren seinen: Emil oder über die Erziehung, und den *Contrat social* rechnen. Wie philosophisch und ächt kritisch das Unternehmen R's. an und für sich schon sei, leuchtet ein, trotzdem, dass sich dasselbe, statt sich aus der Negation der bestehenden Productionen des Willens zu neuem Produciren zu erheben, auf den gerade umgekehrten Weg der Aufhebung aller Production in der Natürlichkeit des Willens beschränkt hat. Und gewiss ist es kein Zufall zu nennen, dass der deutsche Weltweise, dessen Anschauung des Bestehenden häufig zum geraden Gegentheile des rein kritischen Verhaltens Rousseau's zur friedlichen Anerkennung desselben geworden ist, dass Hegel für die andere Seite seines Wesens, für das in seinem Sinne tief wurzelnde Streben nach kritischer Durchdringung jeder dem Geiste gegenüberstehenden festen, objectiven Voraussetzung in dem fleissigen Studium der Schriften R's., in seinen Universitätsjahren Nahrung und Förderung gesucht und gefunden hat.

R. bekämpft in der Beantwortung der ersten, von der Akademie zu Dijon gestellten Frage die Ansicht, als ob durch Wissenschaften und Kenntnisse der sittliche Zustand des Menschen irgendwie gewonnen habe. Was durch sie erreicht wurde, sei nur etwas scheinbar Gutes, dem sich Schlimmes beigesellte, oder wirklich Schlimmes gewesen. Die Verfeinerung und weichere Bildung der Sitten habe eine Schwäche des Willens herbeigeführt, bei der man nur dem Anstande und dem Brauche, nicht dem eigenen Genius folge, und wenn nicht offen, so doch geheim vor bösen Handlungen sich nicht scheue. So viele Völker beweisen es, dass mit der grösseren Civilisation sie nur innerlich schwächer geworden sind, besonders auch gegenüber ihren Feinden. Er kommt nach diesen Erfahrungen auf das Resultat, dass das Aufkommen von Künsten und Wissenschaften nicht im Plane der Natur gelegen sei; sie habe uns bewahren wollen vor ihnen, wie eine Mutter, die ihrem Kinde eine gefährliche Waffe aus der Hand reisst. Befördern ja doch dieselben geradezu den Müssiggang und den Luxus, verderben den guten Geschmack, verringern den Muth der Völker, treten in der Erziehung der Moralität in den Weg, weil man dabei lerne, mehr auf einen schönen und gebildeten Geist, als auf

Tugend und gute Handlungen zu sehen; auch geben sie Anlass zu Vergötterung der eigenen Weisheit. Wie in der ersten Preisfrage die eine Seite des bestehenden Zustandes angegriffen wird, so in der zweiten eine andere, deren Beeinträchtigung noch viel tiefer in das gesellige Leben eingreift. Er nimmt hierbei einen mehr indirecten Gang, indem er nachzuweisen sucht, dass der gesellschaftliche Zustand dem Naturrechte widerspreche. Dieses letztere gründet sich nämlich auf zwei Prinzipien, die aller Vernunft vorausgehen. Das eine derselben interessire uns für unser Wohlsein und unsere Selbsterhaltung, das andere flösse uns einen natürlichen Widerwillen dagegen ein, dass man ein fühlendes Wesen je zu Grunde gehen oder leiden lassen könne. Diese beiden Prinzipien, weil sie den unmittelbaren Zustand der Empfindung und des Triebes aussprechen, findet er natürlich im Leben des Naturmenschen und Wilden, der ersten Periode im socialen Zustande des Menschen, völlig gewahrt. Der erstere Trieb erhält hier seine Befriedigung dadurch, dass dem Wilden physische Stärke und Gesundheit zukommt, kraft der er sich gegen alles ihn Störende leicht schützen kann, und nicht an die Bedürfnisse der Kleidung, der Wohnung, der Arzneimittel u. s. w. gebunden ist. Er fühlt sich glücklich, weil bei ihm nur die Empfindung des Augenblicks vorherrscht und kein Gedanke an eine Zukunft vor seine Seele tritt. Das Mitleiden findet sich beim Naturmenschen noch am reinsten. Aus ihm gehen zwar alle geselligen Tugenden hervor, aber in den späteren Perioden fängt schon die Vernunft an, die Eigenliebe (*amour propre*), statt deren der Wilde nur Selbstliebe (*amour de soi*) hat, zu erzeugen, während dieser nie das Mitleiden ersticken kann. Es haucht diese Empfindung dem wilden Menschen die Maxime ein: Thue dir Gutes, indem du das möglichst geringste Uebel dem andern erweisest. Schon in der zweiten Periode nimmt die Uebereinstimmung des Lebens mit den Prinzipien des Naturrechts ab; denn hier bildet sich schon Eigenthum und der Unterschied zwischen Arm und Reich. Wie viel Verbrechen Krieg, Mord und Unglück hätte man der Welt erspart, wenn man sich der Bildung des Eigenthumsrechts widersetzt hätte! Hiermit aber kam schon die bürgerliche Gesellschaft auf; denn der erste, der ein Stück Land eingeschlossen hatte, und sich erkühnte, zu sagen: „das ist mein,“ und Leute fand, die thöricht genug waren,

es zu glauben, war der Gründer derselben. Noch mehr aber widerstreitet die dritte Periode dem Naturrechte, da jetzt zwei weitere Formen der dasselbe störenden Ungleichheit aufkommen, der Unterschied des Stärkern und Schwächern, der zur Einsetzung einer Obrigkeit, und der Unterschied zwischen Herr und Knecht, der zu Veränderung der gesetzmässigen Gewalt in eine willkürliche führt. Freilich tröstet sich R. bei dieser dritten Periode damit, die Sache könne sich wohl in der Art wenden, dass der Despot nur so lange Despot ist, als er der Stärkere ist, und er könne auch von einem Stärkeren gestürzt werden, und der Naturzustand beginne dann wieder von Neuem. Eine Behauptung, mit welcher er allein die Unhaltbarkeit seiner abstracten Trennung des Naturzustandes von dem civilisirten, der ersten Periode von den beiden andern, zugibt. Ist nämlich der Naturzustand in dem Sturze eines Starken durch einen noch Stärkeren wiederhergestellt, so wird hiermit faktisch in jenen schon die Ungleichheit des Stärkeren und Schwächeren verlegt; denn der Stärkere bliebe ja ein solcher auch im wiederhergestellten Naturzustande. Demnach liegt die Dualität, die Entzweiung der Menschen unter einander, schon in der Natur, und es war ein vergebliches Unternehmen, den Menschen auf Grund des abstract aufgefassten Naturrechts hin auf seine reine Natürlichkeit beschränken zu wollen, die in sich selber doch schon die Entzweiung schliesst. Aber R. gibt sogar selbst zu, dass die reine Natürlichkeit nicht der wahre Zustand des Menschen ist. So sehr er den blossen Naturzustand erhebt, so hält er doch im Widerspruche hiermit die Zeit, die zwischen der Indolenz des ersten Zeitalters und der muthwilligen Thätigkeit unserer Eigenliebe in dem dritten liegt, für die glücklichste und dauerhafteste Epoche, für die wahre Jugend der Welt. Diess ist aber gerade die Zeit, wo sich der Mensch mit der Natur entzweit, wo er ihre Hindernisse besiegt, wo Jagd, Fischfang, Krieg, Herrschaft über die Thierwelt, Erbauung von Häusern, Gründung des Familien- und des geselligen Lebens ihren Anfang nehmen. Dieser Widerspruch R's. mit sich selber lässt sich nur erklären durch den Widerspruch, der dem Willen selbst immanent ist. R. will den Willen auf seine Natürlichkeit, auf sein thatloses Insichverharren im Naturzustande zurückschrauben. Allein der Wille kann sich selber dieses nicht gefallen lassen. Betrachtet man ihn auch als Anlage, als natür-

lichen, so bleibt er kein ruhender; er muss sich thätig äussern, z. B. in den genannten Geschäften, es ist seine innere Nothwendigkeit. Will ihn also R. in seiner ersten Form fixiren, so bleibt ihm nichts übrig, als ihn eben in dieser Zwischenstufe, wo es noch zu keinem festen Schaffen, sondern nur erst zu der durch die Natur abgedrungenen Thätigkeit kommt, zu erfassen.

Auch mit der praktischen Consequenz, die R. für den Einzelnen aus diesen Betrachtungen zieht, gibt er, ohne es zu wollen, den Widerspruch seines Standpunktes zu. Er meint zwar, alle Erlebnisse lassen den civilisirten Menschen fühlen, wie schwer die Natur ihn die Verachtung büssen lasse, die er gegen ihr Gesetz bewiesen hat; er rathet darum denen, welche für ihre Gattung nur die Bestimmung erkennen, im Frieden dieses kurze Leben hinzubringen, an, so lange es von ihnen abhänge, ihre alte und erste Unschuld wieder zu gewinnen, in die Wälder hinauszugehen, um aus dem Gesicht und dem Gedächtniss zu verlieren die Verbrechen ihrer Zeitgenossen, ohne Furcht, ihr Geschlecht zu erniedrigen, wenn sie auf seine Einsicht verzichten, um auch auf seine Laster verzichten zu können. Für sich aber und für alle die, deren Leidenschaften für immer die ursprüngliche Einfachheit zerstört haben, für die, die überzeugt sind, dass die göttliche Stimme das ganze Menschengeschlecht zu den Einsichten und dem Glücke eines himmlischen Verstandes berufen hat, nimmt er die Erlaubniss, in der Gesellschaft zu verbleiben, in Anspruch, voll Gehorsam gegen die Gesetze und ihre Vollstrecker, voll Ehrfurcht gegen die geheiligten Bande der Gesellschaft, deren Mitglieder sie sind, voll Achtung vor guten und weisen Regenten, und begnügt sich nur damit, ihnen dabei die Verachtung gegen den Zustand zu lassen, der sich nur mit Hülfe so vieler achtungswerthen Leute halten kann, nach der man öfter verlangt, als man sie erhält, und aus dem trotz aller Sorge immer mehr wirkliches Unglück, als scheinbarer Vortheil hervorgeht. Wenn die alten griechischen Philosophen die Consequenzen ihres Prinzips für die Praxis zu ziehen, keinen Anstand nahmen; wenn bei ihrer plastischen Individualität Leben und Lehre ganz aus einem Gusse war, so scheint R. von dieser moralischen Kraft, die für ihren Standpunkt selbst mit dem Leben ensteht, weit entfernt zu sein. Und doch stellt sich in der Uebereinkunft, die er hier zwischen seiner sittlichen Weltanschau-

ung und seinem praktischen Verhalten trifft, nur die seinem ganzen Standpunkte immanente Folgerichtigkeit heraus. Der Wille, der seine Productionskraft nur dazu verwenden will, nicht zu produciren, ist der ewige Widerspruch, der sich in persönlicher Beziehung nur in dem Schwanken zwischen dem Verharren in den bestehenden Verhältnissen und dem völligen Sichzurückziehen aus denselben aussprechen kann, oder eine Vermittelung beider durch das Beharren im seitherigen Lebenskreise neben der Unzufriedenheit mit demselben in der Gesinnung, wie in unserer Stelle, herbeiführt. Denn wollte R. mit seinem ausgesprochenen Prinzip für sich wirklich Ernst machen, wollte er völlig zur Natur zurückkehren, so müsste er sich aller seiner seitherigen geistigen und physischen Existenz entkleiden, d. h. er müsste, um seinen Willen in seiner Unmittelbarkeit zu erhalten, mit seinem durch Vermittelung seines bisherigen Lebens ihm zu einer Unmittelbarkeit gewordenen Sein brechen und nur durch diese Menge von Vermittelungen hindurch zu jenem Zustande kommen, der gar keine Vermittelung voraussetzt. Leuchtet aber die, sowohl logische, als physische Unthunlichkeit dieses Verfahrens ein, so bleibt dem Bewusstsein nichts übrig, als dasselbe immer und immer wieder bei sich selbst zu vollziehen. Der Wille will sich zwingen, innerhalb seiner Natürlichkeit zu verharren. Kann er solches nicht wirklich realisiren, so bleibt ihm nur das Reich der Phantasie und der Sehnsucht dazu übrig. Daher die Naturschwärmerei und Sentimentalität R's. Beide kommen dem Gebildeten zu, der innerhalb und mit seiner Bildung sich in das Leben mit der Natur versetzt, der mit Bewusstsein und Reflexion Naturkind sein, d. h. eben seinen freien Willen zum Verharren in seiner Natürlichkeit zwingen will. So meint R. in den Rêveries d'un Promeneur, kein Entzücken sei für ihn so gross, als wenn er sich der Natur hingebe und sich mit ihr Eins fühle, als wenn er, von den Menschen weg zu ihr entfliehend, in den Armen der gemeinsamen Mutter den Angriffen ihrer Kinder sich zu entziehen suche. Aber sonst ist ihm auch wohl das Leben in der Natur wieder zu viel vermittelt; er will die reine Unmittelbarkeit, die er nur in seiner eigenen Innerlichkeit, im reinen Schwelgen des Gefühles seiner Identität mit sich, findet. Da, meint er, sei es ihm am wohlsten, da genüge er sich, wie ein Gott. Die blosse Empfindung der Existenz, ohne alle sonstige Neigung

mache ihm allein schon die Existenz werth und theuer. Kein Wunder, dass er Augenblicke hat, wo er von einem allgemeinen Missbehagen gegen die Menschheit erfüllt ist, dass er sich in seinem Leben, besonders gegenüber von Gebildeten, im höchsten Grade launisch, misstrauisch, und ungeschickt benimmt, wiewohl ihn dieselbe Unmittelbarkeit des inneren Lebens andererseits dazu hintreibt, ohne lange Prüfung sich ihnen hinzugeben, schnell Bekanntschaft zu machen, und er auch in den bittersten Stunden sich gestehen muss, nur eigentlich Bedauern mit der Menschheit fühlen zu können, nicht Abscheu oder Hass, weil er seine eigene Existenz unterdrücken müsste, die er doch über die ganze Welt erstrecken möchte.

Die zweite positive Seite der Leistungen Rousseau's, durch die er den Boden bereiten wollte für eine neue Gestaltung des Privatlebens und des bürgerlichen, ist in seinen beiden eingreifendsten Werken, dem Emil und dem *Contrat social* niedergelegt. Sein Buch über die Erziehung bezweckt eine völlige Reform nicht nur in der Pädagogik, sondern in dem ganzen geselligen Leben überhaupt, und es enthält vielleicht so viel revolutionären Brennstoff in in sich, wie der *Contrat social*, während die eigentlich theoretische Seite des Buches, welche die Erziehung im engeren Sinne betrifft, in Deutschland mehr, als in Frankreich, Eingang und Nachahmung fand. R. will das zu erziehende Kind in der Unmittelbarkeit seiner Existenz, in der Angemessenheit an das, was es von Natur ist, erhalten wissen. Darum stellt er den Satz voran: Alles ist gut, soweit es aus den Händen des Urhebers aller Dinge hervorgeht; Alles schlägt aus der Art unter den Händen der Menschen. Um diesem Satze gemäss zu sein, darf alle Erziehung nur darauf ausgehen, das Kind durch die Natur erziehen zu lassen. Unter dieser ersten Meisterin der Kinder hat derjenige, dem man sonst ihre Leitung anvertraut hat, Studien zu machen, und die ganze Erziehung soll sich, wie R. diess von sich selber wohl rühmen zu dürfen glaubt, nie auf Vorurtheil und Einbildung, sondern auf Erlebtes und Erfahrenes beziehen. Der Erzieher hat vor Allem darauf zu sehen, dass er ja nicht zu viel selbst thue; er thut Alles, wenn er selber nichts dabei thut. Die seitherige Erziehung hat ihm viel zu viel aufgelegt, weil sie das Kind nicht gehörig noch als Kind angesehen, sondern in ihm schon den künftigen Mann zu

sehen geglaubt hat. Allein es bedarf gar nicht dieses Blicks auf die Zukunft, da zudem noch die Fortdauer des Kindes zweifelhaft ist. Man behandle es ganz als das, was es jetzt ist, und dringe ihm nichts auf wegen eines etwaigen späteren Gewinnes, den es davon hätte. Man lasse ihm seine Spiele und Vergnügungen und verbittere ihm nicht seine Heiterkeit. Ja man erhalte es lieber ausdrücklich als ein Kind, statt dass man zu viel aus ihm macht, und verliere bis zum zwölften Lebensjahre lieber Zeit bei der Erziehung, als dass man sie gewinne. Da zeigt es sich nun aber, dass R., um Solches durchzusetzen und um das Kind in seinem natürlichen Sein beharren zu lassen, die Natur des Kindes, die selbst nach Fortschritt, also nach Entzweiung mit ihrer Unmittelbarkeit ringt, gewaltsam unterdrücken muss. Auch hier erfährt der Wille, der sich in seiner Unmittelbarkeit setzen will, an dieser, welche selbst über sich hinaustreibt, eine Hemmung, der er nur mit Gewalt sich entzieht. So ist nun bei R. die Consequenz, mit der er in den einzelnen pädagogischen Regeln sein Prinzip festhält, zu bewundern, aber nichts desto weniger die bloss relative Wahrheit des Grundsatzes, das Kind nur als Kind zu behandeln, während in des Kindes Natur doch selber schon seine Weiterentwickelung zum Manne präformirt ist, zu beachten, womit noch zusammenhängt, dass die Entzweiung des Willens im Kinde einen höheren Willen verlangt, der dieselbe überwinde, als es die Natur selbst ist. Es ist z. B., Letzteres betreffend, bei der physischen Seite der Erziehung nicht unrichtig, es der Natur zu überlassen, wie sie das Kind hinsichtlich seiner Abhärtung und seines Leidens behandeln will, statt dass man seine Schwäche hegt und pflegt, trotz der Natur, die es abzuhärten sucht; aber man darf andererseits nicht Alles der Natur überlassen — aus Rücksicht auf die sittliche Bildung des Kindes — und mit R. meinen, wenn man es selber streng behandle, so thue man doppelt, was die Natur nur einfach thue. Bei der moralischen Seite hat der Grundsatz seine beziehungsweise Berechtigung: die Ordnung der Natur im Fortschritt ihrer Erziehung in der Art zu befolgen, dass man das Kind immer die natürlichen Folgen seiner üblen Angewöhnungen selbst fühlen lasse und bei thörichten Bitten ihm nur die entgegen gerichtete abstracte Nothwendigkeit der Dinge vorhalte; allein soll dierhurch alles Strafen, Belehren, Befehlen, Zurechtweisen, Warnen

überflüssig werden, so wird der Eigenwille des Kindes, der seiner Natürlichkeit immanent sie über sich hinaustreibt, mit Gewalt nicht anerkannt; denn diese kann nur durch einen höheren Willen, nicht durch die Natur allein, recht geleitet werden. Besonders die intellectuelle Bildung, die R. verlangt, zeigt die genannte Einseitigkeit. Es wird hier der Satz aufgestellt, dass alles Glück des Menschen auf dem Gleichgewichte seiner Bedürfnisse und seiner Kräfte beruhe, während das Zurückbleiben der letzteren hinter den ersteren sein Unglück begründe. Man müsse nur beim Jugendalter dafür sorgen, dass die Einbildungskraft beim Kinde nicht rege werde, damit nicht die glückliche Harmonie, in der es sich am ehesten befinden könne, durch eingebildete Bedürfnisse gestört werde. Allein diess hiesse wieder die Natur des Kindes, die einen Drang nach Entzweiung und damit nach Thätigkeit in sich hat, zurückhalten, um sie in ihrer Unthätigkeit und Ruhe, wie sie jene Harmonie der Bedürfnisse und Kräfte nothwendig mit sich führt, verharren zu lassen. Etwas Aehnliches geschieht auch, wenn man seine Vernunft ja nicht zu frühe üben, wenn man das Kind nicht mit Wissenschaften und Sprachen, mit Geographie und Geschichte plagen darf, wenn es nichts weiter thun soll, als behalten, was es sieht und was es hört, und seine Umgebungen sich recht einprägen. Wie bezeichnend ist es aber, dass die einzige Lectüre, die R. dem Knaben erlaubt, diejenige ist, die gerade mehr, als jede andere, in ihm den Zwiespalt zwischen Bedürfniss und Kraft, zwischen Wollen und Können, oder die Einbildungskraft, die sich dann freilich diesen Zwiespalt ausgeglichen denkt, (wie der entzweite Wille bei R. überhaupt meint, sich in seiner Unentzweitheit setzen zu können) rege zu machen geeignet ist; er schlägt nämlich Robinson Crusoë vor, damit der Knabe, indem er sich an die Stelle eines isolirten Menschen versetzt, sich über Vorurtheile erheben und seine eigenen Urtheile nach den wahren Verhältnissen der Dinge ordnen könne, auch selbst Lust bekomme, ein solches Leben zu führen.

Um den Staat in seinem *contrat social* zu begründen, beginnt R. ebenso, wie Hobbes, indem er glaubt, wenn die Hindernisse, die im Naturzustand der Erhaltung des Menschen schädlich sind, die Gewalt überwiegen, die er zu seiner Erhaltung besitzt, so müsse er darauf denken, durch Zusammentreten mit Andern eine

Summe von Gewalt zu seinem Schutze zusammenzubringen. Aber R. geht sogleich über die Ansprüche, die Hobbes an den Staat macht, hinaus. Dieser wollte nur die unmittelbare, sinnliche Existenz an sich gewahrt wissen; R. kann sich dieselbe nur denken in ihrer Verbindung mit der natürlichen Freiheit. Setzt er ja doch als Motto seines Buchs voraus: Der Mensch ist frei geboren, und wäre er auch in Fesseln. Darum muss auch in dem Anschluss an die Summe von Gewalt eine Gewähr dieser Freiheit nothwendig vorhanden sein. Beiden Ansprüchen wird durch eine Form der Verbindung genügt, welche mit aller gesammten Gewalt die Personen und Güter der Verbündeten beschützt, und durch welche jeder sich mit Allen vereinigend nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt, wie zuvor. Diese Verbindung ist ein Staat, eine Republik oder ein öffentlicher Körper; es kommt ihm mit der Gewalt auch ein Allgemein-Wille zu (la volonté générale), der sich in dem Souverain repräsentirt. Der Allgemeinwille ist aber nur das Mittel für die Erhaltung der abstracten Freiheit der einzelnen Willen; ausserdem kann ihm keine besondere Bedeutung zukommen in R's. Systeme, das diessmal den freien Willen in seiner Unmittelbarkeit retten will, der Zusammenhang des öffentlichen Körpers und seiner Glieder soll dadurch befestigt werden, dass diese sich der Vortheile bemächtigen, die davon abhängen. Ueberhaupt werde der bürgerliche Verband nur dadurch geknüpft, dass jeder seinen Vortheil in demselben sehe; eine Gesellschaft sei nur möglich, wenn in Einem Punkte sich alle Interessen verbinden. Der Souverain darf sich zwar der Treue seiner Unterthanen versichern, weil das Individuum seinem Privatwillen folgen kann, um bei ihm besser zu fahren, als beim Allgemeinwillen; aber er darf sie nur zur Freiheit zwingen, nicht sie persönlich abhängig machen. Freilich muss aber, wenn durch die Souverainetät die Freiheit und die unmittelbare Existenz des Einzelnen bewahrt werden soll, Alles, was die besonderen Willen Störendes hereinbringen, durch sie unmöglich gemacht werden; denn dem Allgemeinwillen steht der Wille Aller (de tous) gegenüber, der nur sein Privatinteresse will. Zu diesem Zwecke wird die Souveränetät als untheilbar, als unveräusserlich, als infallibel, als über allen Einzelnbehörden stehend, als berechtigt, von den Einzelnen sogar die Hingabe ihres Lebens verlangen zu dürfen, ge-

schildert. Allein diese Collision, in welche die einzelnen Willen mit einander und damit auch mit dem Allgemeinwillen kommen, muss aufgehoben werden, damit jeder sich in der Verbindung mit den Anderen und mit dem Allgemeinwillen in seiner natürlichen Freiheit erhalte, und zu diesem Behufe lässt R. ein Mittel eintreten, wodurch jeder Einzelne in der Bildung des Staats zu seinem Rechte und damit zum Gebrauche seiner Freiheit kommt. Damit nämlich der politische Körper durch die Souverainetät nicht nur Sein und Leben, sondern auch Bewegung und Willen erhalte, muss zu derselben noch die Gesetzgebung hinzukommen. Es soll hierfür das ganze Volk versammelt und die einzelnen Stimmen gezählt werden, wobei ausdrücklich eine blosse Repräsentation, die in England das Volk höchstens während der Parlamentswahlen frei sein lasse, verworfen wird. Das Volk, als gesetzgebendes, hat in diesen Versammlungen über die zwischen dem Souverain und den Unterthanen in der Mitte stehende Macht, die Regierung (gouvernement), zu entscheiden. Diese Regierung kann nämlich monarchisch, demokratisch, aristokratisch sein oder gemischt (wie denn R. die gemischt monachisch-demokratische vorzieht) und sie kann von dem Fürsten, der als Glied des Staats seinen Gesetzen unterworfen ist, den Gesetzen gemäss oder nicht gemäss geführt werden. Das gesetzgebende Volk aber, das, solange es gesetzlich versammult ist, alle Executivgewalt und Souverainetät in sich vereinigt, eröffnet seine Versammlung mit den beiden Fragen: 1) „Will das souveraine Volk, dass die gegenwärtige Form der Regierung beibehalten werde? und 2) will es, dass man die Verwaltung denen lässt, die gegenwärtig damit beauftragt sind?“ Fragen, welche durch Stimmenmehrheit entschieden werden und deren Entscheidung sogleich Folge gegeben wird. Tritt aber der Fall ein, dass der Fürst die souveraine Gewalt widerrechtlich an sich reisst, so ist der gesellige Vertrag gebrochen und alle einfachen Bürger sind aus dem Rechtszustande in die alte natürliche Gleichheit zurückgekehrt.

Offenbar ist hiernach der Wille des Einzelnen die abstracte, natürliche Freiheit des Menschen, die im geselligen Vertrage Anfang, Mitte und Resultat des Processes ist. Ist es auch nicht die reine Vereinzelung, welche über die Art und Weise der Staatsverwaltung entscheidet, weil bei einer Berücksichtigung aller einzelnen Willen

gar nichts zu Stande käme, so ist es ein blosses Surrogat derselben, sofern durch das Ueberstimmtwerden von der Mehrzahl die Nichtübereinstimmung der Minderzahl gleichsam ergänzt wird. Kein Wunder, dass der erste praktische Versuch, welcher gemacht wurde, die abstracte Freiheit und Gleichheit des Menschen zum Grunde des Staats zu machen, sich auf R's. Standpunkt zurückbezieht, und eben so wenig, wie dieser vor der Wissenschaft, sich in die Länge vor der Wirklichkeit halten konnte. Wie der natürliche Wille des Einzelnen bei R. jede seiner Vermittelungen im Staatsleben durch die Regierung um das Recht ihres Bestehens fragen und ihr dasselbe absprechen darf, so hat auch die abstracte Freiheit, welche die Revolution aus ihrem Schoosse hervorgebracht hat, immer wieder ihre Verwirklichung negirt und sich selbst in einer andern an ihre Stelle gesetzt. Es konnte Solches nicht anders sein; der Wille producirt sich bei R. selber in seiner Unmittelbarkeit; das Product also, das er setzt, darf nur er selbst sein, kein Anderes, als er; ein Anderes ist aber jede Wirklichkeit gegenüber seiner Abstraction, daher er jede negiren muss, um sich zu behaupten. So folgen sich rasch auf einander die constituirende, die legislative Versammlung, der Convent, das Directorium; jede dieser Verfassungen verdankt ihre Existenz nicht historischen Präcedenzien oder einer besonders hierzu geeigneten Nationalität, sondern sie ist reine Schöpfung des natürlichen Willens, der sich aus jedem Sichsetzen in der Objectivität in die abstracte Freiheit seines unmittelbaren Fürsichbestehens zurücknimmt, dieser aber nie durch seine positiven Producte, sondern nur durch Negation eben derselben genügen kann. Zuletzt freilich muss der Wille erfahren, dass er höchstens in der Theorie, nicht in der Praxis so, wie er meint, sich halten könne, dass in der Praxis die durch ihn erzeugte Wirklichkeit sich geltend mache und nicht mehr unterdrücken lasse. Wo die eiserne Nothwendigkeit dem Willen, der den abstracten Staatsbegriff verwirklichen will, über den Kopf wächst, da ermattet er in seinem fruchtlosen Treiben und muss sich unter das Joch des übermächtigen Militärdespotismus fügen.

Die R.'sche Reform der bestehenden Zustände durch den sich in seinem primitiven Sein erfassenden Willen hatte ihre entsprechende Aeusserung in der französischen Revolution; sie ist der physische

Niederschlag der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, die sich in ihrer intensivsten moralischen Kraft in der Erscheinung des Bürgers von Genf vollendete, der, aufgewachsen in der Atmosphäre der Freiheit, dieselbe in ihrer Unmittelbarkeit in seinem ganzen Thun und Denken ausprägte. Der Materialismus vor ihm hatte zwar auch schon eine Einsicht in die Mängel des Bestehenden; er verhält sich aber gegenüber der entschieden praktischen Tendenz R's. rein theoretisch; er verharrt gegenüber der schlechten Wirklichkeit in dem blossen Selbstgenusse, in der Hingebung an sein eigenes materielles Dasein. Es ist eine deutsche Ader in R's. Geltendmachung des freien Willens; aber das französische Element überwiegt in ihm, und lässt die in ihm erwachende Production nur zum Verbleiben in der Passivität herabsinken. In ihm, wie in seinen Vorgängern spiegelt sich die französische Volkseigenthümlichkeit ab, in ihrer Unfähigkeit, von sich zu abstrahiren, in der Sprödigkeit ihres Nationalstolzes, die es nicht vermag, sich an Fremdes hinzugeben, sich in Fremdes zu vertiefen und es zu ergründen, wie dieselbe die Erzeugnisse deutschen Geistes auf diesem Boden zu erfahren bekommen; gegenüber von dem, was dieser starren Individualität gegenübersteht, verhält sie sich exclusiv, oder kann es nur annehmen, nachdem sie es ganz zu dem Ihrigen gemacht hat. Bewundernswerth tritt aber diese Eigenthümlichkeit auf in dem grossen Kampfe, in dem sie in der Wissenschaft, wie im Leben, dem Willen als einer unabhängigen, nur in sich selbst wurzelnden Naturkraft, siegreich über alle ihm fremde und ihm aufgedrungene Autorität, Geltung und Anerkennung verschafft hat. Der Revolution voraus gingen die Triumphe, die der Geist über eine Religion und eine Wissenschaft errungen hatte, die ihm nur durch Gewalt aufgedrungen, nicht aus seinem eigensten Wesen heraus geboren waren. Aber der Wille, der diese Energie des Insichverharrens zeigte, war nur ein destructiver oder ging wenigstens über das Empirische seiner exacten Wissenschaft, in dem er sein eigenes Dasein fand, nicht zu rein freien, geistigen Productionen fort. Es war einem anderen Volke vorbehalten, diesen Schritt zu thun.

Deutscher Sinn und deutsche Tiefe mussten dem Willen zu der Erkenntniss verhelfen, dass nur in der völligen Losreissung von

seinem unmittelbaren Sein oder von seiner Anlage seine Bestimmung, sich in einem ihm Andern frei zu setzen, erfüllt werde. Wenn Kant die reine Form der Gesetzgebung von dem empirische Gesetze annehmenden Willen lostrennt, so hat er die Aufgabe bezeichnet, die der deutsche Geist sich stellte, um den Willen zu seiner adäquaten Selbsterkenntniss zu bringen.

V.

Die speculative Gottesidee.

Antwort*)

des Herausgebers an Dr. M. Carriere in Giessen.

Obgleich Sie, verehrtester Freund, die Antwort auf das im zweiten Hefte unserer Jahrbücher abgedruckte Sendschreiben, womit Sie mich beehrt haben, erst dann von mir erwarten, wann ich von Ihrem unter der Presse befindlichen Werke, worin Sie eine an der Hand der Geschichte unternommene Ausführung Ihrer Gottesidee vorlegen wollen, Einsicht genommen hätte, so werden Sie es doch, hoffe ich, durch den Inhalt der folgenden Zeilen selbst hinlänglich motivirt finden, dass ich sogleich über Ihren ganzen Standpunkt meine Bedenken ausspreche, welche durch Ihr zu erwartendes Werk vorausichtlich nicht wohl alterirt werden können. Allerdings ist es der schwierigste Punkt der speculativen Erkenntniss, den Sie in meinem Buche angreifen, nämlich die Gottesidee; und wenn sie diese als den Scheidepunkt bezeichnen, der möglicher Weise uns trenne, so kann ich Ihnen von vorn herein auf Ihren Brief meine einfache Erklärung dahin abgeben, dass diess wirklich der Fall ist. Indem Sie nun aber Ihre Einwendungen gegen meinen Gottesbegriff an mein Buch in der Weise anknüpfen, dass Sie die betreffenden Stellen aus dem Schlussabschnitte des zweiten Bandes gegen andere Aeusserungen, die sich im Anfang des ersten Bandes über die Gottesidee finden, auftreten lassen und mich auf diesem Wege des Widerspruchs zeihen: bin ich, diesen Vorwurf von meiner gegebenen Dartellung durch-

---

*) Vgl. das zweite Heft der Jahrbücher, Seite 148 — 154.

aus und in jedem Betracht abzulehnen, um so weniger gemeint und gewillt, als ich selbst am wenigsten das Schwankende und Unsichere der betreffenden Exposition, im ersten Bande wenigstens, wodurch ein solches Missverständniss meiner Ansicht bei Ihnen hervorgerufen worden ist, jetzt in Abrede stellen mag. Erklären Sie Sich dieses Schwanken daraus, dass ich selbst gerade vor jetzt mehr als zwei Jahren, da ich den ersten Theil jenes Buchs concipirte, wie Ihnen bekannt ist, mich in einem Uebergangsstadium meiner theologischen Ueberzeugung befand, indem ich aus dem religionsphilosophischen Standpunkte Hegel's, dessen Mangelhaftes und Ungenügendes ich fühlte, hinaus und zu einer höheren Lösung des theologischen Problems hinstrebte, ohne dass ich doch damals, wo ich mich zum öffentlichen Hervortreten mit meiner Arbeit mehrfach gedrängt sah und mich mit einer weniger vollendeten Gestalt derselben begnügen zu müssen glaubte, eine nochmalige Durcharbeitung vornehmen zu können. War doch ohnehin dieser ganze Abschnitt über die Gottesidee, im ersten Bande, weniger dazu bestimmt, eine eigentliche phänomenologische Entwickelung und philosophische Begründung der Gottesidee zu sein, als vielmehr nur meinen dogmatischen und religionsphilosophischen Standpunkt in seinen allgemeinen Resultaten, als Basis für die folgende geschichtliche Darstellung, andeutend darzulegen. Trotz dieser schwankenden und, dass ich so sage, theologisirenden Haltung der betreffenden Paragraphen des ersten Bandes, in welchen noch die Pietät gegen den Meister mit meinem kritischen Bewusstsein und Gewissen stritt, dürfte es aber gleichwohl nicht unschwer sein, besonders aus §§. 28—30, das eigentliche Glaubensbekenntniss des Verfassers und meine wahre Ansicht von Gott, wie sie dem ganzen Werke zum Grunde liegt, namentlich aber durch die historische Entwickelung des zweiten Bandes hindurchleuchtet und am Schlusse derselben unverhohlen ausgesprochen worden ist, herauszulesen, sowie Sie dieselbe auch in meinen Aufsätzen im ersten Hefte der Jahrbücher, das Ihnen erst zu Gesicht gekommen ist, nachdem ich Ihren Brief schon in Händen hatte, ohne Rückhalt ausgesprochen finden.

Diese meine theologische Grundansicht ist nun aber von der Ihrigen, verehrtester Freund, sehr wesentlich verschieden, und wenn Sie in Ihrem Briefe das göttliche Selbstbewusstsein, oder

diess, dass Gott als absoluter Geist, als unendliches Subject begriffen werde, als den Grundbegriff bezeichnen, um den sich in der Gegenwart die philosophische Debatte drehe; so kann ich diese Stellung der Frage nur für eine durchaus falsche und verfehlte erklären, die nur auf einem Standpunkte möglich ist, der eine historisch gegebne dogmatische Voraussetzung von vorn herein als ausgemachte Thatsache oder (wie Sie Sich ausdrücken) als „geoffenbarte Wahrheit“ behandelt, welche die philosophische Erkenntniss aufzunehmen und zur Vernunftwahrheit zu erheben habe. Dass dieser Begriff Gottes als absoluten Selbstbewusstseins die Gottesanschauung des Reformationszeitalters gewesen ist, kann unmöglich als ein Grund für ihre absolute Wahrheit gelten; im Gegentheil hat die philosophische Kritik der Hegel'schen Schule zu dem wichtigen Resultate, das nur mit dem unausbleiblichsten Nachtheil für die Philosophie selbst umgangen werden kann, geführt, dass eben jener vorausgesetzte Gottesbegriff auf das Entschiedenste in Zweifel gestellt ist. Die philosophische Gegenwart, die da weiss, was sie will und will, was sie weiss, steht in der That bei dem Begriffe des Selbstbewusstseins, aber des menschlichen, und Feuerbach's wahres und bleibendes Verdienst für die fortschreitende Entwickelung der Philosophie besteht eben darin, das philosophische Problem auf den Punkt geführt zu haben, wo erkannt wird, dass die Speculation nur vom Wesen des Menschen aus, nur aus der Analyse des menschlichen Selbstbewusstseins zu Gott kommen, dass nur aus dem Begriffe des menschlichen Geistes der Begriff Gottes gewonnen werden kann. Hiernach stellt sich das Problem nicht als die Frage nach dem göttlichen Selbstbewusstsein, sondern als die Frage nach dem Verhältniss des, und zwar menschlichen, Selbstbewusstseins zu Gott. Und der nächste Schritt, den die Philosophie über das zunächst nur negative Resultat Feuerbach's zu thun und bereits gethan hat, ist der einer scharfen kritischen Scheidung des Gottesbegriffs von dem Begriffe des (menschlichen) Selbstbewusstseins. Zu diesem wichtigen Schritte war die bisherige phänomenologische Kritik des dogmatischen Christenthums der Weg, sofern sie eben die Täuschung des Bewusstseins nachwies, welche der Anschauung und Vorstellung Gottes als absoluten Subjects zum Grunde lag, und die psychologische Entstehung dieses Gottesbegriffs aufzeigte. Den Namen Feuerbach's werden Sie

aber doch wohl aus der Geschichte der neueren Philosophie nicht ausstreichen, noch auch, auf rationalistische Weise, seinen Standpunkt als eine absolute Verkehrheit bezeichnen und als solche in die Raritätenkammer der menschlichen Narrheit verweisen wollen.

Sie selbst stehen aber, so sehr Sie auch im Besonderen und Einzelnen von Hegel abweichen mögen, doch prinzipiell ganz und gar noch auf dem Standpunkt des alten Meisters, und wollte man Ihnen, mit Michelet, eine bestimmte Stelle im Verhältniss zu Hegel anweisen, so würden Sie auf die sogenannte rechte oder orthodoxe Seite der Hegelianer placirt werden müssen. Ihr Gottesbegriff ist die Objectivirung und Projection der zum Subject sich bestimmenden Substanz, die Erhebung derselben zu einem besonderen, objectiven Dasein, die Anschauung derselben als einer fürsichseienden Einzelpersönlichkeit. Wenn Sie sagen: „Fassen wir das Unendliche als das in sich vollendete, als die im Unterschied sich selbst bestimmende Einheit, die in dem Vielen sich ebenso entfaltet, als bei sich bleibt:“ so frage ich Sie dagegen, was ist diese sich selbst differenzirende, zum unendlichen Vielen auseinanderlegende und darin ebenso unendlich sich selbst bestimmende, als ewig zugleich auch zu sich zurückkehrende und bei sich bleibende Einheit in der Welt anders, als ihr eigenes substantielles Wesen, das den Reichthum der in ihm enthaltenen, möglichen Unterschiede und Bestimmungen heraussetzt und im selbstbewussten Menschengeiste wieder zu sich, als zur vermittelten Einheit, zurückkehrt? Mit welchem Rechte nun nennen Sie diese der Welt immanente und mit ihr identische Einheit, die Weltsubstanz, Gott? Die Idee der substantiellen Welteinheit, als der Einheit der Natur und des Geistes, hypostasiren Sie in Ihrer Vorstellung noch einmal besonders und setzen dieselbe als selbstbewussten Urgrund der Welt an den Anfang: hier haben Sie die phänomenologische Genesis und Erklärung Ihres Gottesbegriffs. Ihren Vorwurf, der Mensch denke bei mir Gott nicht, wie er ist, sondern mache ihn zu etwas Anderem, gebe ich Ihnen also, und zwar (wie mir scheint) mit grösserem Rechte, zurück. Sie erheben die im menschlichen Selbstbewusstsein sich darstellende concrete Einheit der Welt zu einem selbstständigen Wesen und schauen dasselbe als Gott an, den Sie keineswegs in seinem reinen ansichseienden Wesen erfassen, sondern den Begriff des menschlichen Selbstbewusstseins, als der zum

Subject bestimmten Substanz, übertragen. Sie verwechseln die Idee der Welt, d. h. die Idee der Einheit des Subjectiven und Objectiven, mit der Idee Gottes. Soll das unendliche Viele oder die Welt mit zum Gottesbegriffe gehören, so dass dieser als die darin immanente Einheit gefasst wird, so sind Gott und Welt identische, nur verschieden angeschaute Begriffe, und Ihr Gottesbegriff fällt, in seiner Consequenz gedacht und auf seine wahre Begriffsform reducirt, d. i. von den Elementen der Vorstellung, der Hypostasirung, befreit, ganz mit dem pantheistischen zusammen, wie diess am Krause'schen Gottesbegriff unlängst Reiff (in den Jahrbüchern der Gegenwart. 1845. S. 137 ff.) schlagend nachgewiesen hat. Sie stehen damit prinzipiell noch ganz innerhalb der Schranke des Hegel'schen Standpunkts, in welchen Sie nur das Element der Vorstellung wieder hereinbringen und damit die Reinheit des Begriffs wieder trüben. Indem sie nun aber damit über Hegel hinausgeschritten zu sein behaupten, während Sie Sich Decennien weit in die philosophische Vergangenheit der vorkantischen Bildungsstufe zurückwerfen, stehen Sie in Wahrheit auf Seiten der Reaktion gegen das, auf die Voraussetzung der Kritik des Hegel'schen Standpunkts sich gründende, philosophische Streben der Gegenwart.

Mich selbst aber missverstehen Sie durchaus, wenn Sie annehmen, ich mache Gott zur bewusstlosen Substanz, während mir doch der Begriff der Substanz nichts weniger als identisch mit dem Gottesbegriff ist, sondern eben nur als der Begriff der allgemeinen Welteinheit, in ihrem objectiven Ansich, gilt. Sie selbst sprechen von der immanenten schöpferischen Einheit der Welt, ohne welche die Harmonie der Dinge, die Zusammenstimmung des Unterschiedenen und Vielen nicht möglich wäre, und fordern dazu auf, an dieser Einheit als solcher zu halten. Wie kann aber diese Einheit der Welt eine andere, als ihr eigener Begriff, sie selbst als Ganzes, als einheitlich-substantielle Totalität, sie selbst als die Manifestation ihres eigenen Weltwesens sein? Mit welchem Rechte können Sie die Einheit des Universums in etwas Anderes, als in ihr eigenes substantielles Grundwesen setzen? Und wenn also die Welt selbst diese Einheit ihres Begriffs und ihrer Objectivität und der Urgrund oder das Fundament dieser Einheit eben die Weltsubstanz ist, wie kommen Sie dazu, noch ausserdem eine höhere Extraeinheit zu

supponiren? Sind diess nicht unnöthige Weitläufigkeiten, die nichts erklären, was nicht ohnediess schon erklärt ist oder wenigstens die Möglichkeit der immanenten Erklärung in sich trägt? Aber Sie sagen, ich wolle aus dem Tode das Leben, aus der bewusstlosen Substanz das Bewusstsein, aus dem wandellosen Einen das unterschiedene Leben, das bewegliche Viele ableiten, als ob nicht die Weltsubstanz, als solche, lebendiger Urgrund wäre und das bewegliche Viele an sich schon in sich trüge, und als ob nicht die immanente Idee des allgemeinen Lebens selbst, die eigene substantielle Wesenheit des Universums, eben die instinctive Zweckthätigkeit des zum Subject aufstrebenden Naturgeistes wäre, die Sie unnöthigerweise der Welt erst von einem andern, uranfänglichen, göttlichen Subject besonders entwerfen und einpflanzen lassen. Ich begreife nicht, wie Sie wiederum auf die alten, durch die Kritik, meint' ich, längst abgethanen und einer früheren Bildungsstufe angehörigen Beweise für das Dasein Gottes, den kosmologischen und teleologischen, zurückgehen und damit Ihren Gottesbegriff stützen zu können meinen. Ebensowenig, gestehe ich Ihnen, verstehe ich, wie Sie dazu kommen, mir die Instanz entgegenzuhalten, ohne einen selbstbewussten Ordner wäre die Welt das Resultat blindwaltender atomistischer Kräfte, als ob es schwieriger wäre, das eigene Lebensprinzip der Welt selbst, die zum Geist aufstrebende Substanz, die zu sich selbst sich vermittelnde Natur, als eine mit dem gesetzmässig wirkenden Vernunftinstinct begabte zu begreifen, als zur Erklärung der in der Natur waltenden Vernunft ein anderes, ihr fremdes selbstbewusstes Prinzip zu Hülfe zu nehmen. Was ist auch damit überhaupt gewonnen, wenn wir das Mysterium aus der Welt hinausschieben, um es dann doch wieder in einem Gott als ungelöst anzuerkennen, der in sich vollendete, selbstbewusste Geistigkeit sein soll, ohne an die Bedingungen gebunden zu sein, unter welchen wir allein diesen Begriff zu denken im Stande sind? Heisst das nicht, die Schwierigkeit, statt sie auf immanente Weise zu lösen, *ad Graecas Calendas* hinausschieben? Sie wollen nicht aus dem Unbewusstsein (der Natur) das Bewusstsein (den Geist) hervorgehen lassen, und doch geht die Befreiung des Geistes aus seinem Naturgrunde einen gesetzmässigen Vermittelungsgang, der auf das Bestimmteste nachgewiesen werden kann, wie ja überhaupt die ganze Natur darauf angelegt ist, sich

zum Geist aufzuheben und so ihre Erlösung zu feiern, während dagegen Ihr vor die Natur, d. h. aber im eigentlichen Sinne hinter die Coulissen, gesetzter Gott wie aus der Pistole geschossen und ganz unvermittelt als selbstbewusste Geistigkeit auftritt, die nicht einmal aus einem Unbewusstsein, sondern aus dem reinen Nichts hervorgegangen sein müsste. Die Schwierigkeiten, die Sie aus den vorhandenen realen Lebensbedingungen nicht zu lösen wissen, schieben Sie also ohne Weiteres Ihrem Gotte zu, ohne dass es Ihnen hier weiter Kopfbrechen verursachte, wie es denn möglich sei, einen solchen an der Spitze stehenden Begriff denkend zu begreifen. Sie verlangen einen Gott, der die Beziehung zur Welt in sich hat und die Bestimmungen, die er ideell oder an sich in sich trägt, auch zur Realität aus sich entlässt, in's Dasein übersetzt, einen Gott, mit andern Worten, der sich offenbart. Aus den obigen Andeutungen sehen Sie aber, dass die Dialektik und das Begreifen dieses Gottes- und Offenbarungsbegriffes zum Pantheismus führt, wie denn auch der Hegel'sche, wie der Feuerbach'sche Offenbarungsbegriff eben nur die nothwendigen Consequenzen der gewöhnlichen theistisch-kirchlichen Vorstellung von der Offenbarung sind. Von einer solchen Offenbarung, bei der, wenn sie consequent gedacht und begriffen wird, entweder nur Gott allein oder nur der Mensch allein übrig bleibt und die eine Seite von der andern ganz verschlungen wird, will ich nichts wissen. Wie ich dagegen den Begriff der Offenbarung fasse, lesen Sie im zweiten Heft dieser Jahrbücher, S. 232 ff., und Ausführlicheres werden Sie darüber in meiner unter der Presse befindlichen Encyclopädie der speculativen Religionswissenschaft finden. Beide Begriffe, der Offenbarungs-, wie der Religionsbegriff, die im Grunde nur die objective und subjective Seite eines und desselben Begriffs, die verschiedenen Anschauungsweisen eines und desselben Geistes sind, können auf meinem Standpunkte, wie ebenso auch der Gottesbegriff, nur aus dem Wesen des Menschen, aus dem Begriffe des Selbstbewusstseins, als des menschlichen, gewonnen werden. Hier allein ist ihr Ursprung und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung, und den Menschen als Geist, als Selbstbewusstsein, in seinem Verhältnisse zu Gott zu begreifen, diess stellt sich mir als die eigentliche Stellung der theologischen Grundfrage, als die eigentliche Aufgabe der Philosophie dar.

Dieses Verhältniss, welches die ewige positive und substantielle Grundlage des Menschen bildet, ist nun die Religion, die mit der Philosophie in der Identität des menschlichen Wesens und Selbstbewusstseins einen und denselben Ursprung und gemeinsamen Boden hat. Dass dann von einem wirklichen Widerspruche und Conflicte zwischen Religion und Philosophie in Wahrheit keine Rede sein könne, darin, verehrtester Freund, finde ich mich mit Ihnen freudig einverstanden, sowie ich Ihnen auch aus vollem Herzen beistimme, wenn Sie gegen Strauss und Feuerbach darauf dringen, dass die Religion keineswegs auf die Form der Vorstellung beschränkt sei, während der Philosophie die höhere Form des Begriffs zukomme. Fügen Sie nun aber weiter hinzu, dass die Philosophie die Erkenntniss oder das denkende Begreifen dessen sei, was der Religion im lebendigen Gefühle gegenwärtig ist; so dürfte diess doch einer näheren Bestimmung bedürfen, sofern hier namentlich das Verhältniss der Philosophie zur gegebenen oder positiven Religion wesentlich noch mit in Betracht kommt. Wird nämlich hier unter positiver Religion diese oder jene bestimmte historische Erscheinungsform der einen und ewigen Religion verstanden, so hat die Philosophie die weitere Bestimmung, den Schein und das Unwesentliche auszuscheiden und aus diesem kritischen Prozesse den eigenen Kern und das wahre Wesen, die Idee, in ihrer Reinheit an's Licht zu stellen, und hier ist das kritische Geschäft des philosophischen Erkennens in Einem zugleich negativer und positiver Art.

Von diesem Standpunkt aus geht dann die Philosophie, welche die Substanz des Christenthums in sich trägt, an die denkende Erkenntniss des historisch gegebenen Christenthums, um dieses zum Bewusstsein seiner selbst, zu seinem Begriffe zu erheben. Was ist nun aber das Wesen des Christenthums? Sie sagen: „Das Christenthum lehrt einen Gott, der Subject ist, und die Philosophie kommt erst dadurch mit demselben in Einklang, dass sie diese Anschauung oder geoffenbarte Wahrheit zur Vernunftwahrheit erhebt.“ Indem Sie Ihre Gottesidee dem Christenthum als solchem, und nicht bloss demselben in seiner bisherigen historischen Erscheinungsform, vindiciren und damit die Idee Gottes, der nicht Subject ist, für nicht christlich erklären müssen, stellen Sie Sich auf den Standpunkt der Orthodoxie und des historischen Dogma-

tismus, welcher das Wesen der Idee, deren Form Leben und Entwickelung ist, verkennt und an der historischen Continuität der Idee die ebenso berechtigte, andere Seite, ihre Negativität, übersieht. Die Wahrheit und Reinheit eines Prinzips tritt aber nicht sowohl im Anfang seines geschichtlichen Daseins und in seinem Auseinandergehen in seine weltgeschichtlichen Gegensätze, sondern erst in seinem durch die nothwendige Dialektik der Erscheinung vermittelten Sichaufheben zur freien Idealität hervor. Erst aus der ganzen historischen Dialektik des Prinzips lässt sich seine eigentliche Bestimmtheit eruiren, und dieser objective Prozess seiner Entwickelung ist, wie seine Fortbildung, so auch seine Kritik. Wohl weiss ich, dass ich Ihnen damit nichts Neues sage; aber ich fordere, dass mit der erkannten Wahrheit auch Ernst gemacht und die sich mit Nothwendigkeit ergebenden Consequenzen nicht gescheut werden. Dann aber kann die Gottesanschauung z. B. des Reformationszeitalters ebensowenig, als die irgend einer andern Epoche in der bisherigen Entwickelung des christlichen Geistes, die unsrige sein. Indem wir vielmehr diese historisch gegebene Vorstellung von Gott begreifen und ihr zum Bewusstsein über sich selbst verhelfen, kann diess nur dadurch geschehen, dass wir nicht bloss die auseinanderfallenden Momente der Vorstellung als solcher in die logische Potenz der Allgemeinheit erheben; denn dann haben wir immer nur erst den Begriff der Vorstellung selbst; die höhere und wahrhaft speculative Aufgabe ist vielmehr die, aus der Analyse des Begriffs nunmehr auch die Idee, als die höchste Wahrheit des Prinzips, zu gewinnen. Und diess ist's, was Sie, wie mir scheint, übersehen haben. Sie halten nur am Gegebenen und seinem Begriffe fest, ohne sich zur Idee zu erheben. Ihre Gottesanschauung ist nur die in die Begriffsform erhobene bisherige kirchliche Vorstellung von Gott, nicht aber die wahrhaft speculative Gottesidee. Und sofern eben, wie ich Ihnen oben aussprach, Ihr Gottesbegriff, sobald er beim Lichte der Kritik betrachtet und von seiner hypostatischen Form befreit wird, mit dem pantheistischen zusammenfällt, der das Wesen der menschlichen Persönlichkeit, die Freiheit des Geistes, aufhebt und die Religion, als das Verhältniss des Menschen zu Gott, in Wahrheit unmöglich macht, theilen Sie damit das Schicksal des Hegel'schen Standpunkts, auf welchem die Substanz sich als Subject bestimmt und die Formel

für das religiöse Verhältniss, die auch Ihre Formel ist, in dem Satze ausgedrückt erscheint, dass Gott Geist für den Geist ist. Dann freilich ist, wenn in diesem Satze zugleich das Prinzip des Christenthums seinen adäquaten Ausdruck gefunden haben soll, sobald dieser Satz analysirt wird, wie Feuerbach unläugbar gethan hat, das Christenthum im Prinzip negirt, weil hier dasselbe mit seiner bisherigen Erscheinungsform unmittelbar identificirt wird, anstatt in seiner über alle seine bisherigen, dem Wesen inadäquaten Erscheinungsformen übergreifenden Idealität erfasst zu werden. Und gerade diess tadeln Sie doch an Strauss und an Hegel selbst, dass die Religion ganz in der Vorstellung aufgehen soll. Gewiss ist es, dass die Philosophie die Religion, das Christenthum ebensowenig als sich selbst aufgeben kann und darf; aber ebensowenig wird von der bisherigen Errungenschaft der dogmatischen Kritik etwas Wesentliches verloren gehen; im Interesse der Religion, wie der Philosophie dreht es sich also darum, das Prinzip und die Idee des Christenthums an der Hand der mit philosophisch-kritischem Auge betrachteten Geschichte zu gewinnen. Und hierzu wollen wir uns die Unbefangenheit und die Kraft der ächten Negativität bewahren, die mit der positiven Energie des ethischen Geistes untrennbar verbunden ist. Dann aber müssen wir auch jeden Schein eines Kokettirens mit dem religiösen Dogmatismus und mit einer falschen, illusorischen Positivität des Christenthums, wie sie von den gegenwärtigen Machthabern gefordert wird, vermeiden; dann, aber auch nur dann, sind wir der Zukunft auch unsererseits gewiss. Der Philosophie ist der schöne und hohe Beruf geworden, den wahrhaft historischen und einzig wirklichen Christus zu retten und das Bild desselben der Menschheit für die Anschauung und Aneignung hinzustellen, und dieses ist der Genius oder Ferver des Stifters unserer Religion selbst, sein eigenes ideales Selbstbewusstsein, womit er in hoher Genialität und göttlicher Originalität den Reigen einer neuen grossen Weltperiode eröffnete und mit wunderbarer Hoheit und Energie der Menschheit das Gesetz ihres geistigen Lebens vorschrieb. Hierin, in diesem Inhalte des Selbstbewusstseins Christi, liegt der wahrhafte Universalismus des christlichen Prinzips, das nur in seinem Werden seine volle Wahrheit offenbart und seinen ewigen Inhalt in immer reineren Formen ausprägt. Suchen wir aber nach einer bestimmten

Formel für diese Grundidee des Christenthums, so ist diese entweder, sofern wir die objective Seite besonders hervorkehren, die Einheit Gottes im Menschen, oder wenn wir (was wohl vorzuziehen ist) die subjective, anthropologische Seite entschiedener ausdrücken wollen, die Versöhnung des Menschen mit sich selbst in Gott oder kürzer: die Einheit des Menschen in Gott. Aus dieser Formel ergibt sich zugleich der einzige speculative Weg, um die Gottesidee zu gewinnen; aus der Analyse des menschlichen Wesens, aus dem Begriffe des (menschlichen) Selbstbewusstseins kommen wir zum Begriffe Gottes, der ein Element jenes Begriffs ist, nicht umgekehrt, wie auf dem Hegel'schen Standpunkte, wo der Mensch ein Moment in der Offenbarung des Absoluten ist und damit seiner Autonomie verlustig geht. Die auf diesem Wege resultirende Gottesidee selbst weiter zu entwickeln, werde ich demnächst, bei Gelegenheit der Kritik von Wirth's Theorie des Absoluten, Veranlassung haben.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist nun auch der die Stiftung des Christenthums und das Leben Jesu behandelnde Abschnitt im zweiten Band meines Buches concipirt; und wenn Sie mir in dieser Beziehung in Ihrem Briefe ein schmeichelhaftes Wort gesagt haben, so gestehe ich gern, dass diese Anerkennung gerade den Punkt trifft, wodurch ich die Christlichkeit meines Standpunktes vor dem Richterstuhle der philosophischen Autonomie und der freien Religiosität in würdiger Weise zu legitimiren hoffe. Habe ich nun hiermit in der Kürze die Punkte skizzirt, worin ich mich von Ihnen abweichend und worin mit Ihnen übereinstimmend finde, so geschah diess in der Absicht, um Ihnen zu zeigen, wie sehr ich Ihr offenes, im Interesse der Wahrheit an mich gerichtetes Angriffswort zu schätzen weiss und wie ausdrücklich ich wünsche, dass unsere Jahrbücher gegen keine philosophische Richtung der Gegenwart, wenn sie es nur mit der Wissenschaft ehrlich und aufrichtig meinen und die Autonomie des Geistes anerkennen, irgend exclusiv seien, was Sie ohnediess schon, im ersten Hefte, aus meinem offenen Widerspruch gegen Wirth, den ich ausdrücklich als Mitarbeiter einlud, ersehen haben werden. Und so hoffe ich denn, dass Sie Sich durch diese meine Entgegnung, der Sie über dem Freimuthe das Prädikat des Wohlwollens nicht versagen mögen,

nicht allein nicht abhalten lassen, sondern geradezu veranlasst finden möchten, was sie in den Monatsblättern zur Augsburger Allgemeinen Zeitung, vom Juni 1845, über die Logik angedeutet haben, demnächst einmal in unserer Zeitschrift zu begründen und auszuführen und, wie bisher, mir auch fernerhin Ihr freundschaftliches Wohlwollen zu bewahren.

Worms, den 4. October 1846.

L. Noack.

VI.

Differenz der metaphysischen Prinzipien

Herbart's und Hegel's.*)

Von

Professor Bayrhoffer.

Diese beiden grössten Metaphysiker der neuesten Zeit haben, wie ihre Namen, den Anfang gemein, um sofort in einen diametralen Gegensatz auseinanderzugehen.

Sie gehen beide aus von der Anerkennung der Widersprüche, welche in allem Gegebenen, d. h. zunächst in unseren Vorstellungen und Begriffen von dem Gegebenen enthalten sind.

Herbart selbst hat auf eine ihn ebensosehr wie Hegel ehrende Weise in seiner Recension der zweiten Ausgabe der Hegel'schen Encyclopädie d. philos. Wiss. 1827 (abgedruckt in Herbart's kleineren Schriften, herausgegeben von Hartenstein, 3. Bd. S. 719 ff.) sich hierüber in folgenden Worten ausgesprochen: „Hegel hat mit einer Offenheit, die ihm persönlich, und mit einer Bestimmtheit, die seinem Scharfsinne Ehre macht, das hingestellt, was herauskommt, wenn man die Widersprüche behält. Dafür muss er dulden, dass man ihn auf der einen Seite

*) Diese zwar schon vor einiger Zeit von mir niedergeschriebene Abhandlung übergebe ich hiermit der Oeffentlichkeit, um auch meinerseits dem philosophischen Grundproblem das erneuerte Nachdenken zuzuwenden. Kenner werden die Berührung der hier entwickelten Ideen mit den Bestrebungen von Reiff, Ulrici, Lotze u. A. bemerken.

anstaunt, auf der andern sich mit Befremdung von ihm abwendet." Ferner: „Hegel ist eine der besten und stärksten Autoritäten, sobald vom Anfange der Metaphysik die Rede ist. Belastet mit den ächten metaphysischen Problemen (nämlich den Widersprüchen in allen Vorstellungen des Gegebenen), und deren Schwere wohl empfindend, aber auch rüstig tragend, steht Hegel wie auf einer Brücke; es scheint, er wolle hinübergehen; nur Schade, man merkt keine Bewegung." Endlich: „Fassen wir Alles zusammen: so finden wir weit weniger Grund zu der Besorgniss, Hegel werde zu stark und zu tief auf das Zeitalter einwirken, als zu der entgegengesetzten, man werde sich zu leicht über seine Lehre hinwegsetzen, oder auch, man werde meinen, neben derselben vorbeischlüpfen zu können. — Es ist zu wünschen, dass sich Hegel's Lehre offen ausgebe für das, was sie ist, nämlich – Empirismus, natürlich nicht gemeiner, unbefangener Empirismus, wie bei Sammlern und Beobachtern und Experimentatoren, auch nicht staunender, in Prunkreden sich ergiessender Empirismus, wie bei Schelling, Troxler, Wagner u. a. m.; sondern schuldbewusster, seine inneren Widersprüche laut und freimüthig bekennender Empirismus. Dadurch ist sie belehrend, dadurch ist sie die wahre, nicht zu umgehende Vorschule der Metaphysik."

Man kann nun zwar mit Recht behaupten, dass alle Metaphysik eben nur die Aufgabe habe, die Widersprüche in den Vorstellungen und Begriffen aufzulösen. Aber noch niemals ist früher die speculative Analyse so tief und selbstbewusst aufgetreten, wie bei Herbart und Hegel, und eben desshalb die vollständige Lösung des metaphysischen Problems zu erwarten.

Fragen mir nun, um den gemeinsamen speculativen Ausgangspunkt beider Männer bestimmter zu fassen: Was ist Widerspruch? so ist die Antwort: dass Etwas als es selbst und als nicht es selbst, oder dass eine Bestimmtheit zugleich als die entgegengesetzte vorgestellt werde, also etwa: ein hölzernes Eisen, ein kreisförmiges Polygon, oder auch Eis, das in Wasser übergeht. Dieser Widerspruch wurde nun von der gewöhnlichen formellen Logik schlechthin als unwahr verworfen und die ganze Wahrheit des Denkens auf das Grundprinzip der Identität oder des Nichtwiderspruchs gegründet. Nun zeigt aber sowohl Hegel, als Herbart, dass alle unsere Vorstellungen und gewöhnlichen Begriffe von den Dingen,

welche Vorstellungen und Begriffe wir zunächst auch für objectiv, für die Natur der Sache halten, sich in sich und also auch der Logik widersprechen, also die Gleichheit des Seins nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit seinem Gegentheil aussagen. Daher sagt Herbart a. a. O. „Diese Opposition zwischen dem Gegebenen und der Logik ist wirklich vorhanden; und die Kenntniss derselben ist der Anfang der Metaphysik.“ Hegel z. B. führt an: die Bewegung sei der vorgestellte Widerspruch, dass ein Körper in demselben Momente oder Jetzt an einem bestimmten Ort sei und nicht sei; sie sei nur das in dem Sein verschwindende Nichtsein, und das in dem Nichtsein verschwindende Sein des Raumes, wie der Zeit. Ebenso seien Widersprüche das Differential oder das Unendlich-Kleine, die Schwere, die Materie, der Hunger und Durst u. s. f., kurz alle vorgestellten Gegenstände; dann alle allgemeinen Begriffe, wie Werden, Ursache, Kraft, Unendliches u. s. w. Herbart zeigt an allgemeinen Vorstellungsformen: dem Ding mit seinen vielen Eigenschaften, der Veränderung der Dinge, an Raum und Zeit, der Materie, dem Ich die inneren Widersprüche auf. Denn, sagt er, ein Ding soll zugleich Eines und sein Gegentheil, eine Mannigfaltigkeit von Eigenschaften oder Qualitäten sein; die Veränderung ist das Wesen, das Identische, das zugleich das Andere seiner selbst ist; der Raum, die Zeit, die Materie soll continuirlich, ungetheilte Einheit und doch theilbar in's Unendliche, schlechthin ausser sich selbst, absolut discret; das Ich endlich Subject und zugleich das Gegentheil, Object sein. Was ist nun mit diesen Widersprüchen anzufangen? Hier gehen Herbart und Hegel direct auseinander. Herbart nämlich setzt als sich von selbst verstehend voraus, dass in das Sein oder Wesen als solches schlechterdings kein Widerspruch oder keine Negation fallen könne; er hält an dem logischen Grundgesetze der Identität, der reinen Einheit oder Gleichheit des Wesens fest. Er nennt dieses: absolute Position. Er verlangt daher, dass wir alle unsere Vorstellungen, welche Widersprüche enthalten, und sie enthalten sämmtlich Widersprüche, als blossen subjectiven Schein auflösen, und sie so lange bearbeiten, bis die Identität des Seins darin gerettet sei. Desshalb verlangt er zunächst das Setzen von schlechthin identischen Wesen, Monaden, absolut einfachen Qualitäten, deren Entstehen, Vergehen oder

irgend welche Veränderung vollkommene logische Absurdität wäre. Denn wie soll die Substanz selbst, das Sein werden, sich verändern? Wie soll der Grund der Erscheinungen selbst in die Zeit und in das Nichts fallen? Herbart lobt desshalb die Eleaten, weil sie von dem Sein jedes Nichtsein, Werden, jede Veränderung abhielten. Ebenso lobt er die Atomisten, inwiefern sie alles Werden aus den Atomen, den Wesen selbst, entfernen, und nur auf die Beziehungen der Seienden werfen. Uebrigens verwirft er die gewöhnliche Vorstellung der Atome als der wahrhaften Wesen ganz und gar, weil sie, weit entfernt, absolute Positionen zu sein, nichts als Vorstellungen kleiner Körper, folglich mit dem allgemeinen Widerspruche des Körpers, der Ausdehnung, also einer von sich selbst unterschiedenen Einheit, behaftet seien, wo es ganz gleichgültig sei, ob der Körper noch so klein oder noch so gross vorgestellt werde. Auch keine Leibnitzischen Monaden sind die Positionen Herbart's; denn jene haben in sich eine Mannigfaltigkeit und Werden, einen Organismus des Vorstellens. Sie sind vielmehr reine einfache Qualitäten, unausgedehnt, unräumlich, unzeitlich, jeder Vorstellung unfassbar, in ihrer Qualität (weil vermittelungslos) überhaupt unbestimmbar. Um nun aus diesem einfachen Wesen und trotz seiner den Schein des Werdens u. s. f. zu erklären, müssen viele solcher Wesen gesetzt werden, und eine Beziehung derselben zu einander, wogegen sie an sich vollkommen gleichgültig sind — daher die Methode der Beziehung bei Herbart. Sie müssen ferner in ein Zusammen kommen, sich durchdringen; dadurch dringt fremdes Wesen in das Wesen, und setzt eine Negation in dasselbe, stört dasselbe. Allein es kann dieses identische Sein nicht gestört werden. Es erhält sich daher gegen alle Wesen, und bleibt sich gleich. Aber so ist es, das Sichselbstgleiche, bestimmt als das Sichselbstgleiche gegen unterschiedene, andere Monaden, hat daher diesen Unterschied als einen Schein an sich. Die Seele ist selbst eine solche Monade, und an ihr scheinen alle anderen, welche unmittelbar oder mittelbar in sie gesetzt sind. Dieses Scheinen, d. h. diese Selbsterhaltungen gegen andere Wesen, sind die Vorstellungen der Seele, in deren buntem Spiel sie als das Identische, schlechthin sich selbst Gleiche beharrt. Raum, Zeit, Materie, Bewegung sind Phänomen dieses Scheinens, keine Wesen, kein Sein, keine Substanz. Herbart sucht sie als

objectiven und subjectiven Schein kunstreich und qualvoll zu erklären, und glaubt, auf diese Weise die Identität des Wesens festgehalten, und zugleich den Schein der Realität begriffen zu haben. Wie er, zu dieser Erklärung, der Fictionen der einfachen Wesen als Kügelchen u. s. w. bedarf, lasse ich hier als völlig ungenügend und widersprechend auf sich beruhen.

Das Reale ist also nach Herbart nichts als die einfachen Positionen und die Form ihres Zusammen, die aber nicht verändernd in's Wesen dringt. Jedoch die zweckmässige Form des Zusammen der Realen im Organischen führt auf ein ordnendes teleologisches Prinzip, welches die Ahnung als Gott erfasst, welcher aber dem Begriff unerreichbar bleibt, da er sich vor ihm in eine Monade unter Monaden auflösen, also die Bestimmung des zweckmässigen Ordners verlieren müsste, da an der Monade nur ein nothwendiges Geschehen ist.

Es ist offenbar, dass dieses System, um die Widersprüche im Vorstellen wegzuschaffen, sich in die grössten Widersprüche verwickelt. Denn die Realen sollen einfache, unräumliche Qualitäten, und doch aneinander sein, und in einander eindringen und in's Zusammen kommen, ja sogar mehr oder weniger in einander eindringen. So müssen sie in der Vorstellung schon in den Raum, ja sie müssen in sich selbst theilbar, also sich widersprechend gesetzt werden. Ferner sollen sie gestört, und doch nicht gestört werden, d. h. sich selbst gleich bleiben, das fremde Reale soll sie afficiren und doch nicht afficiren; sie sollen ihre Selbsterhaltung gegen Viele theilen und doch nicht theilen. Ja indem sie in Störung und Selbsterhaltung sind, sind sie zugleich als passiv und als activ, mithin, als sich selbst entgegengesetzte, sich widersprechende Einheit gesetzt. Herbart hat zwar alle diese Einwürfe sich selbst gemacht, und durch die sogenannten: „zufälligen Ansichten," und allerhand Forderungen an das Denken zu beseitigen gesucht. Allein der Widerspruch bleibt Widerspruch, so sehr man ihn auch in das Unfassbare, gleichsam den geistigen Aether hinauf zu verdünnen sucht, wo dem Vorstellen alle Luft entzogen ist. Statt einfach consequent zu bleiben, und zu sagen: die Wesen können nicht gestört werden, sind nicht theilbar, sind ohne alle Affection und ohne alle Thätigkeit, die Veränderung ist daher ein unbegreifliches Wunder, heisst es, um

dieses Wunder dem Geiste näher zu bringen: sie erleiden eine Störung, welche keine ist, eine Theilung, welche keine ist, sie werden afficirt, ohne afficirt zu werden, sind thätig, ohne thätig zu sein. Diese Widersprüche, wie die vollkommene Unmöglichkeit, den sich in sich selbst bestimmenden, sich als denkende und sittliche Macht über alle seine Empfindungen und Vorstellungen erweisenden Geist, am wenigsten, und selbst nach dem Geständnisse Herbart's, Gott, die Einheit des All, aus dem System zu begreifen, erzeugen wohl mit Recht in uns das Bewusstsein, dass hier ein eminenter Geist an der Auflösung der Räthsel des Daseins durch einseitige Verstandesidentität gescheitert sei, und sich eine gleichsam übersinnliche Phantasmagorie geschaffen habe, welche nur das spirituellere Abbild der handgreiflichen, unaufgelösten Widersprüche des sinnlichen Vorstellens ist. So ist die Philosophie Herbart's selbst (m. vgl. oben) „schuldbewusster, seine inneren Widersprüche bekennender Empirismus." Es zeigt sich daher, dass die Logik der reinen Identität die Widersprüche des Vorstellens nicht überwältigen könne, vielmehr, statt der wirklichen Auflösung uns nur den Schein einer solchen gebe.

Diese Logik hob nun Hegel mit bestimmtem Bewusstsein auf, indem er überall zeigt, dass die Thatsache der Wirklichkeit, das dem Vorstellen Gegebene nicht nur, sondern ebensosehr (und dieses ist die Hauptsache) das Denken selbst jenem seinsollenden absoluten Gesetze der Wahrheit, dem Satze der blossen Identität, widerspricht. Da aber jener Satz als eine reine Nothwendigkeit des Denkens vorausgesetzt und schlechthin behauptet wird, so konnte Hegel ihn nicht mit einer blossen, entgegengesetzten Voraussetzung und Versicherung wirklich beseitigen, noch seine Wahrheit schlechthin negiren. Er musste vielmehr zeigen, dass jenes s. g. Denkgesetz in sich selbst, d. h. in seinem eigenen Begriffe den Widerspruch enthalte und mithin sich aufhebe, und dass es vielmehr gerade bestehe und sich erhalte, wenn es als der aber aufgelöste Widerspruch, und mithin die Identität als die concrete Einheit oder die Reflexion in sich und in einander des Unterschiedenen, daher als Idealität des Realen gewusst werde. Sagt nämlich die formale Logik, der Satz der Identität bedeute: Ein Ding ist, was es ist und nichts Anderes, z. B. ein Löwe ist ein Löwe und kein Elephant, der Sauerstoff ist Sauerstoff und kein

Wasserstoff, die Attraction ist Attraction: und keine Repulsion: so entsteht sofort in Beziehung auf solche Beispiele die Frage: ob denn diese Dinge auch in sich selbst nur identisch seien? Da nun beim Löwen u. s. f. sich sogleich als Thatsache zeigt, dass er vielmehr eine Einheit, ein organisches System vieler nicht Identischer, ja sogar wesentlich nur sei durch den Prozess, Aeusseres aufzunehmen und sich zu Aeusserem aufzulösen, so scheint seine Identität mit sich nur durch die Nichtidentität, die Einheit der Vielen und den Wechsel und Prozess, zu bestehen, oder er selbst nur dieser Prozess zu sein, der ihn endlich in's Nichtsein auflöst. Die gewöhnliche, formale Logik zerbricht sich hierüber nicht den Kopf, und lässt uns vollkommen das Recht, zu sagen: Freilich ist Alles mit sich identisch, also ist auch der Prozess des Seins, ist das Werden, die Bewegung u. s. f. eben mit sich identisch, der Prozess ist eben Prozess, Werden ist Werden. Sie ist daher das naive Bewusstsein, welches sich selbst widerspricht, welches eben von dem, welches seiner Natur nach nicht das blosse einfache Sein, sondern das nicht sich selbst gleiche Sein, das Werden, die Einheit des Seins und des Nichtseins u. s. f. ist, doch die Identität aussagt. Diesen Widerspruch des gewöhnlichen, auch selbst wissenschaftlichen Bewusstseins erkannte nun der Scharfsinn Herbarts, und verlangte, dass der Satz der Identität, das absolute Denkgesetz in seiner ganzen Schärfe durch alles Vorstellen hindurchgeführt, und dieses hiernach berichtigt, aufgelöst, verändert werde. So wie etwa alle unorganischen wie organischen Körper nur als ein Zusammen von identischen Grundwesen, Atomen, vorgestellt werden, und damit alles Werden des Seins und Wesens zu einer blossen äusseren und zufälligen Vereinigung und Trennung absolut sich selbst Gleicher herabgesetzt wird, wobei nur die Widersprüche aussersichseiender, ausgedehnter, theilbarer Untheilbaren, d. h. Atome, ferner der Anziehungen, Pole derselben u. s. f., also alle Widersprüche des Seins *en miniature* zurückbleiben: so wollte Herbart durch die Beziehung der Monaden die Identität durch alles Sein absolut festhalten, und auch jene Miniatur-Absurditäten aufheben. Das ist der Triumph der formellen Logik, und auf diese consequente Spitze den scheinbar unschuldigen Satz der Identität hinaufschraubend, kam Herbart nicht nur mit Hegel, sondern mit allen jenen Philosophen in Widerspruch, welche

übrigens die formelle Logik gelten liessen, wie Fries, Bachmann, Reinhold u. s. f. Aber das ist gerade die Grösse, der wesentliche Scharfsinn Herbarts, dass er die bewusstlosen Widersprüche aufzeigte, zum Bewusstsein brachte. Hegel erkannte diess gleichfalls; allein er fasste nun sogleich das Fundament an, den Satz der Identität selbst, und verlangte dessen denkende Untersuchung, während Herbart schon aus diesem einzigen Grunde die Philosophie Hegels für Unsinn erklärt, weil es Unsinn sei, diesen Satz zu bezweifeln oder gar aufzuheben, weil daher alle Aussprüche von der Einheit des Seins und Nichtseins, des Einen und Vielen, vom absoluten Werden u. s. f. Unsinn seien. Allein hat Herbart den aus dem Gedanken selbst geführten Beweis Hegels gerade von dem Widerspruche und damit der Auflösung jenes sgt. absoluten Denkgesetzes der Identität jemals angegriffen oder widerlegt? Er hat ihn als Unsinn vollkommen zur Seite liegen lassen. Eine Angabe dieses Beweises wird zeigen, ob mit Recht. Hegel sagt im Wesentlichen: das reine identische, absolut einfache Sein wäre das bestimmungslose, durchaus negative und daher sich widersprechende Sein. Es wäre Nichts in ihm enthalten oder befasst, es hätte keine Haltung und Fassung in sich selbst, wäre nur die Grenze, das Aufhören des Seins. Es wäre als die reine Einheit die, welche Nichts einigt, die nichtige Einheit. So ist es das sich schlechthin Widersprechende, das Gesetztsein des Nichts; das Denkgesetz der reinen Identität ist folglich das Denkgesetz des Nichts, das durchaus nichtige Gesetz. Nach diesem Gesetz — so sagt daher Hegel, — kann Nichts existiren. Es ist gleichsam der als seiend, selbstständig gesetzte mathematische Punkt, die Grenze oder Negation des Wesens, daher ein für sich gesetztes Moment des Seins, welches als das Sein selbst genommen wird. — Das ist Alles Sophistik, antwortet Herbart. Es muss das rein Identische gesetzt werden, und zwar als Qualität, als absolute Bestimmtheit. Bei diesem Setzen hat es sein Bewenden. Was aber diese Qualität an sich sei (das Ding an sich) ist völlig unbekannt. Nur weil die Selbsterhaltungen des Ich, die Vorstellungen, verschieden sind, muss auch Verschiedenheit des Seienden gesetzt werden. — Allein, wenn das Denken noch irgend Bedeutung haben soll, so bleibt es vielmehr dabei, dass jene unbekannte absolut einfache

Qualität das vollkommen Dunkle nicht nur, sondern eine durchaus unmögliche Existenz ist, und dass, abgesehen davon, Störungen und Selbsterhaltungen derselben eine baare Absurdität sind, weil sie ja das schlechthin Einfache in Differenz setzen würden, also dieses nicht mehr das Einfache bliebe. Es bleibt dabei, dass jene Positionen nur das Product der reinen scharfen Negativität oder Abstraction des Herbart'schen consequent-verstandesmässigen Denkens, aber keine realen, damit selbstischen, in sich allgemeinen und reflectirten, und desshalb von aussen bestimmbaren und sich nach aussen bekräftigenden Wesen sind.

Hegel stellt nun hiergegen als die wahrhafte Nothwendigkeit oder das absolute Gesetz des Denkens auf: das Wesen, das Reale ist der aufgelöste Widerspruch, nicht die leere Identität, noch die leere Negativität, welche nur dieselbe Abstraction sind, sondern das in der Entgegensetzung identische Sein. Es ist so das Negative, ein Aussereinander, eine Differenz, ein Unterschied; aber es ist ebenso das Positive, denn es ist das Eins- und Ineinandersein des Differenten. So ist es schlechthin das Reflectirte, die identische Sphäre. Jedes Molecule, jeder Wassertropfen, jeder Stern, jedes Thier, jedes Ich ist diese sich zusammenhaltende Breite des Daseins. Der Punkt, die Monade, das Ich für sich isolirt sind unwahr, ein sich selbst widersprechendes Sein. Aber sie haben Wahrheit als der aufgelöste Widerspruch, der Punkt als Mittelpunkt, die Monade als Einheit der Sphäre, das Ich als Selbstunterscheidung der Sphäre als Einheit von sich als Aussereinandersein und Besonderheit. Das Denken selbst ist nur als Einheit der Differenz, das Denken der reinen Identität oder das nur identische Denken ist das Denken des Nichts, das Nichtsdenken, das sich selbst widersprechende Denken. Das wirkliche Denken fasst Unterschiede in Eins, es ist die Einheit und Idealität des Anschauens.

Ist nun aber die Einheit Centralität, so setzt sie die Differenz voraus, und ist die Differenz Sphäre, so setzt sie die Einheit voraus. Bleiben aber beide nur Vorausgesetzte, so sind sie sofort wieder in die Gleichgültigkeit zerfallen: der Unterschied ist, die Einheit ist, jede das Andere des Andern, gleichsam das Universum zerfallen in Seele und Leib und damit in — Nichts. Allein indem die Einheit nur als Vereinigung, als Reflexion

ist, so kann sie schlechthin nicht für sich, und indem die Differenz nur als Sphäre ist, kann sie ebensowenig nur für sich sein. Jede Seite erscheint vielmehr als Moment der andern, jede ist nur bei sich in der andern: sie ist nur, insofern die andere ist. Das nennt Hegel das Speculative, das Absolute. Er nennt es auch Idee im Gegensatze zu blossen Abstractionen des Denkens, oder Vernunft im Gegensatze zu der bis in's Nichts fortgehenden Vereinzelung und nur zufälligen Beziehung des Verstandes, welcher auch die Einheit und den Unterschied hat, aber sie gegen einander zerfallen lässt. So, sagt er z. B., enthält die Vernunftanschauung der Materie nichts anderes als die Sphäre der Kraft, die Differenz Eins mit der Einheit, welche Totalität selbst in Differenzen sich entwickelnd ewige Bewegung, Leben und Seele ist.

Nun ist allerdings nicht zu leugnen, dass diese Vernunftanschauung des Seins, der Materie u. s. f. immer auf dem Sprunge steht zu zerfallen, in Punktualität und Zusammensetzung sich zu entäussern, wie wir dieses relativ bei den Atomisten, consequent bei Leibnitz und mehr noch bei Herbart vor uns haben. Das in sich selbst Allgemeine wird so zu dem abstract Identischen und eben desshalb zu der Vielheit reiner Einheiten. Es ist vornämlich das Problem der Theilbarkeit und wirklichen Theilung des Raums, der Zeit, der Materie, dessen Widersprüchen man durch die reine Einheit und deren Zusammensetzung entgehen will. Der darin enthaltene Widerspruch ist aber wesentlich dieser, dass ein Einiges in viele Seiende zerfällt, wovon der Grund eben der ist, dass das Einige an ihm selbst aussereinander sein soll, und auch so gesetzt, wirklich getrennt werden kann. Allein dieser Widerspruch, so im Allgemeinen festgehalten, ist nur Widerspruch gegen die als die Wahrheit vorausgesetzte reine Gleichheit mit sich, deren Nichtigkeit oben gezeigt wurde. In sich selbst aber ist derselbe aufgelöst, weil die Einheit nicht als Unmittelbarkeit, sondern als Centralität oder Reflexion gesetzt ist, wodurch allerdings das Sein als Geist ist. Indem daher das Einige in Trennung übergeht, ist einerseits der an sich seiende Unterschied desselben oder seine Allgemeinheit nur als solche gesetzt, und anderntheils das Einige nur in Einige, selbst in Centralitäten, in Sphären zerfallen und

zugleich die Reflexion dieser Sphären in einander geblieben. Wenn dieses der Widerspruch ist, so ist das ganze Universum nur als dieser Widerspruch zu erklären. Aber wird jene Theilbarkeit und Theilung schlechthin gesetzt, deren vergeblicher Ausdruck die Theilbarkeit in's Unendliche ist, so scheint es, dass hiermit das Wesen in nichts vergehen müsse, indem das Ende der Theilung nur die absolute Auflösung und Grenze sein könne. An die Stelle dieser Grenze setzt daher Herbart das unausgedehnte, raumlose Eins, d. h. wieder nur das Nichts. Allein die Theilbarkeit und Theilung schlechthin setzen heisst eben nur, die sphärische Natur des Wesens verneinen, statt des Realen Nichts setzen. Wenn das Absolute Kreis ist, so können alle seine Unterschiede nur wieder Kreise sein, und alles Andere ist Abstraction und reale Unmöglichkeit. Dieses gilt sowohl für den Unterschied des specifischen Insichseins einer Sphäre (Qualität) als die äusserliche Trennung (Quantität).

Hierbei scheint nun aber die Schwierigkeit zurückzubleiben, wie man sich denn das Absolute als das unendliche Allgemeine vor seiner Diffenzirung, in seinem (zwar nicht zeitlichen, doch ewigen begriffsmässigen) Anfange, und wie man sich sein ursprüngliches, nicht zeitliches, sondern ewiges Materiellwerden vorstellen oder denken solle. Hegel scheint die Idee an und für sich, als vorweltliche Vernunft, sich in die Materie entäussern zu lassen, und da fragt man mit Recht: Was ist denn doch diese reine Vernunft an und für sich, und wie denn soll sie zur Materie sich entäussern, und als Geist in sich zurückkehren? Darauf ist aber zu erwidern: Eine Vernunft, ein ideales Wesen vor der Materie ist selbst nur eine Abstraction des Verstandes, nur der abstracte Gedanke der Einheit, welche Nichts ist. Die Materie, im allgemeinen Sinne, ist niemals geworden, die Einheit ist niemals ausser sich gekommen, und niemals in sich zurückgegangen: sondern das Absolute ist die ewige unendliche sich selbstbestimmende Kraft, und diese die allgemeine Materie, unendliches Aussereinander und Insichreflectirtsein, welches, als dieses Concrete sich begrenzend und in viele besondere Fürsichseiende fixirend, die überall in Bestimmtheit daseiende Kraft und Materie und die übergehende Wechselbewegung der Unterschiede ist. Sonne, Planeten, Wasser u. s. f. sind nur das bestimmte Gesetztsein des

allgemeinen Wesens, welches in allen seinen Differenzen sich zusammenhält und erhält. Alle Veränderungen sind nur sein sich selbst Entfalten: denn es ist Leben, Unterscheiden der Einheit vom Unterschied, und hiermit ist es immer eine Differenz, die sich ausgleicht. So ist es Bewegung der Himmelskörper, Electricität, Chemismus u. s. f. So ist es Ich und Geist, insofern die sich unterscheidende Einheit des Seins, der Materie, das Leben sich zum Object seiner selbst durch den Kreislauf der Reflexion erhebt, und sich so als Wissen producirt. Das Wissen, die Selbstvorstellung des Seins, der Geist, ist nicht in dem Sinne eine Negation der Natur, als wenn in ihr die Materie sich auflöste, selbst in Geist verwandelte, sondern die Natur ist schon an ihr selbst Idealität, durch und durch fühlendes Wesen, und der Geist ist diese in sich reflectirte Einheit, an welcher die Materie ebenso Sphäre des Seins ist, wie an der Schwere, nur dass in dem Geist diese Sphäre sich als Object setzt, während die Schwere das nach aussen gehende, daher nur anziehende Fühlen ist.

Jedenfalls dürfte sich als Resultat dieser Darstellung ergeben: Herbart und Hegel wollten die Widersprüche des vorgestellten Seins auflösen. Esterer hat aber durch sein consequentes Festhalten an der Identität mit dem Werden und dem Schein das Sein selbst aufgehoben und alle Widersprüche in Nichts aufgelöst, worin sie freilich nicht sind. Hegel hingegen hat die Identität zum Kreise der Vermittelung erhoben, und dadurch erst sie selbst und das Sein mit dem Werden gerettet. Die Widersprüche, welche trotz dem dennoch bei Hegel zurückbleiben, werden doch nur auf dem Standpunkte der Idee ihre Lösung finden.

II.

K r i t i k e n.

I.

Die pantheistische Tendenz des Christenthums.

Ein Beitrag zur wissenschaftlichen Beurtheilung der neuesten kirchlichen Bewegungen. Von Richard Morning. Leipzig (Gebauer'sche Buchhandlung) 1846. 8. 99 S.

„Das Christenthum als Gegensatz — sprach mit prophetischem Geiste, vor nun mehr als 40 Jahren, Hegel in einem im kritischen Journal erschienenen Aufsatze — ist nur der Weg zur Vollendung: in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wiedergewonnen, und das absolute Evangelium verkündet. Ob . . . . . . diese Zeit des wahren Evangeliums der Versöhnung der Welt mit Gott sich in dem Verhältniss nähern wird, in welchem die zeitlichen und bloss äusseren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden, — ist eine Frage, die der eigenen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen versteht, überlassen werden muss. Die neue Religion, die schon in einzelnen Offenbarungen sich verkündigt, welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes wird in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der fasst, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt.“ *)

Dass die Zeit, wo dieser Ausspruch des alten Meisters in Erfüllung geht, erschienen sei, darüber kann kaum noch ein Zweifel obwalten bei denen, die da Sinn haben für das, was unter der Decke des Alten der Weltgeist gegenwärtig Neues bereitet; und die Dinge, die vor aller Augen und Ohren auf religiösem und kirchlichem Gebiete seit Kurzem vor sich gehen, müssen auch Solchen, welche gegen die Macht der Entwickelung sich am Sprö-

*) Hegels philosophische Abhandlungen, herausgegeben von Michelet. 1832. S. 314 f.

desten verhalten, unwiderstehlich die Ueberzeugung beibringen, dass alles Sträuben und Sperren gegen das Wehen des neuen Geistes nichts hilft, der alle jugendfrische und kräftige Gemüther mit der Allmacht göttlicher Begeisterung ergreift und mit sich fortreisst.

Die Zeit ist da, wo die Decke weggenommen werden muss vor dem Angesichte der nach der wahrhaften, gegenwärtigen Erlösung und Versöhnung, nach dem Frieden und der Freiheit des ewigen Lebens in Gott dürstenden Menge: wo die von katholischer und protestantischer Hierarchie lange genug verborgen gehaltenen Mysterien der Religion offenbar werden müssen; wo das Christenthum, das Evangelium von der Gottmenschheit und vom Gottesreich auf Erden, That und Wahrheit werden muss. Und die Philosophie ist es, welche den Beruf hat, wann diejenigen, die den Dienst am Heiligthum der Menschheit gepachtet zu haben meinen, lässig sind oder ihre Unfähigkeit beweisen, aus der Einsamkeit ihrer stillen Werkstätte mit dem Schwerte des Geistes hervorzutreten auf den Wahlplatz und als ein anderer Johannes die Tenne von der todten Spreu der vergangenen Jahrhunderte zu reinigen, damit die Saat der Zukunft frisch und fröhlich gedeihe.

Darum muss denn auch ein jeder, von diesem Gesichtspunkt ausgehende und in diesem Sinne gehaltene Beitrag zur Selbstverständigung der Gegenwart über die religiösen und kirchlichen Bewegungen um so willkommener sein, je mehr sich eine unwissenschaftliche Orthodoxie und ein kritikloser Pietismus auf eine widerliche Weise breit machen, um unser Jahrhundert wieder auf vergangene Entwickelungsstufen zurückzuwerfen oder in der mühsam verdeckten Heuchelei eines indifferenten *status quo* festzuhalten.

Dass den religiösen Bewegungen der Gegenwart voraussichtlich nichts anders übrig bleibt, als den Muth zu einer grossen That zu fassen und mit Entschiedenheit sich der modernen Welt- und Gottesanschauung ohne Rückhalt in die Arme zu werfen, von aller Halbheit und Unfreiheit aber sich ganz zu emancipiren; dass, allen Gesetzen der Vernunft und der Erfahrung gemäss, aus den Gährungen der Gegenwart ein neues Christenthum, die Religion der Zukunft, sich entwickeln werde und müsse, die der Form nach als die reifste, aus den Gegensätzen zur höheren Einheit vermittelte Gestalt des Christenthums, als das durch die Vermittelung der Philosophie gewonnene Resultat der ganzen bisherigen christlichen Entwickelung sich darstelle, — diess ist die Grundansicht des Verfassers der obigen keinen Schrift, deren Anzeige diese Zeilen gewidmet sind und bei deren Lesen es den in die religiösen Fragen der Gegenwart sich vertiefenden Geist unwillkürlich an die obigen Worte Hegel's gemahnt. Die Schrift stellt sich uns recht eigentlich als ein Commentar über jenen Text dar, welcher nach allen Seiten hin absichtslos von unserem pseudonymen Verfasser explicirt zu werden scheint. Wenn nun Referent, indem er auf den Inhalt der vortrefflichen Schrift etwas näher einzugehen sich anschickt, gleichwohl nicht in Allem mit dem Verfasser übereinstimmt, sondern

sogar in wichtigen und prinzipiellen Punkten ihm entschieden entgegentreten zu müssen glaubt; so soll doch damit das günstige Urtheil, welches von vorn herein darüber ausgesprochen worden, keineswegs alterirt und das wirkliche Verdienst des Verfassers um so weniger irgend geschmälert werden, als, nach des Referenten Ueberzeugung, das Schriftchen und zwar zum Theil gerade durch das Einseitige und Ungenügende, was sich nach unserer Ansicht daran findet, ganz besonders geeignet erscheint, den religiösen und kirchlichen Bewegungen der Gegenwart den Spiegel der Selbsterkenntniss vorzuhalten, und ihnen zur nothwendigen und wohlthätigen Selbstorientirung über das, was sie wollen und sollen, sowie als Mahnruf an ihre weltgeschichtliche Bedeutung zu dienen. — Nachdem der Verfasser in der Einleitung (S. 5 — 8) über den zwischen Religion und Philosophie, Offenbarungsglauben und Vernunft obschwebenden Gegensatz und die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer, wenn auch innerhalb der historischen Entwickelung überhaupt immer nur beziehungs- und theilweise jezeitig zu realisirenden, Vermittelung und Versöhnung sich ausgesprochen und, obgleich im jezeitigen Kampf der Zeitpunkt der Versöhnung noch nicht eingetreten sei, doch eine vorläufige Verständigung über die Einigungspunkte und das Verhältniss der Parteien, sowie über das, was erkämpft und vertheidigt werden solle, für nothwendig erklärt hat, glaubt er einen solchen Vermittelungsversuch am Besten dadurch ausführen zu können, dass er Philosophie und Religion erst abgesondert für sich betrachte und dann eine Vergleichung zwischen beiden anstelle. Der erste Abschnitt (§. 2 — 8, Seite 8 — 54) spricht sich über Philosophie im Allgemeinen und Pantheismus insbesondere dahin aus, dass die erstere aus einem allgemeinen und nothwendigen Bedürfniss des menschlichen Geistes entsprungen sei, welches zwar niemals zu völligem Abschluss gelangen werde, darum aber doch das Streben nach immer grösserer Annäherung an das Höchste nicht ausschliesse, da jedes auf Vervollkommnung gerichtete Streben sich als ein unendliches kund geben müsse (S. 8 — 10). In Bezug auf den der Philosophie gemachten Vorwurf des Pantheismus sucht nun der Verfasser die Erklärung, dass dieses kein Vorwurf sei, durch einen kurzen Abriss des Pantheismus, wie er sich denselben aufgefasst und ausgebildet habe, zu begründen und entwickelt für diesen Zweck die pantheistische Idee Gottes (S. 11 f.), die pantheistische Idee der Welt (S. 13 ff.), als zwischen welchen kein absoluter, wirklicher und objectiver, sondern nur ein relativer, bloss gedachter und subjectiver Unterschied stattfinde, sofern die Welt als das All nach seinen in Gott zur Vermittelung gelangenden Gegensätzen, als die unendliche Mannigfaltigkeit in der Einheit sich darstelle, während Gott der selbstbewusste Inbegriff alles Seins, die selbstbewusste Einheit der unendlichen Mannigfaltigkeit, das absolute Selbstbewusstsein als solches sei, und sofern ausserdem der Pantheismus die Welt, als ein von Gott Verschiedenes und ausserhalb Gott existirend Vorgestelltes geradezu als Nichts betrachte, über-

haupt nur Gott setze, die Existenz der Welt ausser Gott leugne und nur eine Existenz der Welt in Gott erkenne. Dass nun aber die gewöhnliche, dem sogenannten gesunden Menschenverstande eignende, populäre Betrachtungsweise der Welt als eines Werks Gottes, als einer göttlichen Schöpfung, ihres bildlichen Gewandes entkleidet und in ihrem reinen Gedankengehalt gefasst, mit jener pantheistischen Anschaunng auf eins hinauslaufe und nur die nothwendige Consequenz der pantheistischen Anschauung sei, diess sucht der Verfasssr durch eine nähere Entwickelung und Vergleichung des pantheistischen Gottes- und Weltbegriffs und beider mit der gewöhnlichen Vorstellung darzuthun, indem er (S. 16 — 22) die Gegensätze in der Idee der Welt und das Verhältniss derselben zu Gott analysirt und hiernach die Welt in ihren Hauptmodificationen, deren jede das All in einer andern Form sei, betrachtet, woraus sich ergebe, dass die Welt in ihren sämmtlichen, an sich betrachteten Modificationen, als ein Besonderes, von Gott Unterscheidbares, nur innerhalb ihrer eigenen Gegensätze, nämlich in der Relation des Einen zum Andern, dann des Andern zum Einen und endlich im Wechselverhältniss des Ganzen zu seinen Theilen und umgekehrt sich darstelle, so dass innerhalb des Realitätsverhältnisses die Welt als äussere Erscheinung Gottes, innerhalb des Causalitätsverhältnisses als Werk und Geschöpf Gottes, innerhalb des partitiven Verhältnisses als integrirender Theil des dreieinigen göttlichen Selbstbewusstseins erscheine. Die Vorzüge der pantheistischen Gottes- und Weltanschauung vor der gewöhnlichen Vorstellung setzt dann der Verfasser (S. 22 — 36) darin, dass das philosophische Bewusstsein nicht allein, ausser dem Resultate, auch den Weg dahin habe, sondern auch über das populäre Bewusstsein zu einer höheren und umfassenderen Weltanschauung hinausgehe, indem es den Widerspruch zwischen dem unbeschränkten Gottesbegriff und der daneben als ausser Gott vorgestellten Welt, als eines Geschöpfs Gottes, und das Problem des Bösen löse, und — was der bedeutendste Vorzug sei — aus seinem Gottesbegriffe nicht blos den ganzen Organismus der Natur und des Geistes in klarer Einsicht und als Ein zusammenhängendes System, welches vom Verfasser (S. 29. ff.) in seinen Grundzügen angedeutet wird, herzuleiten, sondern auch die populären Vorstellungen von den göttlichen Eigenschaften als nothwendige Consequenzen der philosophischen Allheit Gottes dazuthun im Stande sei.

Mit der Behauptung, dass das Christenthum in seiner ursprünglichen Anlage und seiner vollendeten Ausbildung, wo nicht selbst eine pantheistische Religion sei, doch nothwendig zum Pantheismus überleite (S. 36.), bildet sich der Verfasser den Uebergang zu seinem zweiten Hauptabschnitte (§. 9 — 17, S. 36 — 54) von der Religion im Allgemeinen und dem Christenthum insbesondere. Hier wird nun zunächst der Begriff der Religion und ihr Verhältniss zur Kunst und Wissenschaft (S. 36 — 38) erörtert und hierauf eine philosophische Entwickelung der Religionsgeschichte in ihren allgemeinsten Umrissen (S. 38 51) versucht,

als deren Hauptepochen dem Verfasser der Naturalismus, als die Vorstellung der Gottheit unter dem Bilde der Welt, als Natur oder Makrokosmos, dann der Personalismus, als die Vorstellung Gottes unter dem Bilde der Person, des subjectiven Geistes oder als Mikrokosmos, und der ideelle Pantheismus, als die Vorstellung Gottes unter dem Bilde der Weltgeschichte oder der concreten Einheit von Mikro-Makrokosmos, gelten. Das Christenthum vindicirt der Verfasser (§. 16 und 17) der dritten und höchsten Phase des Personalismus und fasst dasselbe als den Personalismus in seiner höchsten und vollkommensten Ausbildung, sofern darin Gott nicht bloss als Geist, als Person, sondern als Einheit und lebendige Beziehung zwischen Subject und Object, als die sich in sich selbst unterscheidende, dreieinige Persönlichkeit angeschaut werde. (S. 50 ff.) Aus dieser Grundidee des Christenthums folgen dann die dogmatischen Grundlehren desselben, nämlich der Glaube an die Persönlichkeit eines Gottmenschen, Heilands; das Dogma von der Rechtfertigung; der Glaube an eine heilige, allgemeine christliche Kirche (als an die Bestimmung des Christenthums zur Wel'religion); der Glaube an die Auferstehung und das ewige Leben, und die ganze christliche Sittenlehre (S. 51 ff.)

Die ganze letztere Hälfte der Schrift nimmt dann (§. 18 — 30, S. 54 — 98) eine vergleichende Betrachtung des Pantheismus und Christenthums in ihrem Verhältniss zu einander ein. Nachdem der Verfasser hier kurz angedeutet hat, worin beide übereinstimmen (§. 18, S. 55 f.), worin sich beide unterscheiden (§. 19, S. 58 ff.) und was für Aussichten zu einer Versöhnung vorhanden sind (§. 20, S. 60 ff.), spricht er sich dahin aus, dass das Christenthum weit entfernt, sich feindlich gegen den Phantheismus zu verhalten, vielmehr seiner welthistorischen Bestimmung nach in die Religion des Idealpantheismus, als in diejenige Phase der religiösen Entwickelung der Menschheit ausmünden müsse, in welcher .die Religion als Vorstellung der Gottheit unter dem Bilde der Weltgeschichte oder des Mikro-Makrokosmos auftrete, und in welcher eben der philosophische Idealpantheismus in der Unmittelbarkeit des Gefühls sich darstelle (S. 64 f.). Um nun über diese zukünftige Entfaltung des Christenthums zur Weltreligion der Zukunft an der Hand der Geschichte seine muthmaasslichen Folgerungen auszusprechen, zeichnet der Verfasser (§. 21 f.) die bisherigen Phasen der Entwickelung des Christenthums, als deren erste ihm die Periode des Patriarchen- und Papstthums (S. 67 f.) und als die zweite die Zeit des Protestantismus (S. 68 f.), und zwar jene als die Zeit der geistigen und geistlichen Vaterschaft und diese als die Zeit des Sohnes und des geschriebenen Wortes gilt. Die Consequenz der Entwickelung des Protestantismus, als in welcher der Geist bereits als Auslegungsmittel des gestorbenen Wortes auftrete und als das die Schrift fortsetzende Prinzip sich geltend mache, führe nothwendig zum heiligen Geist, als des im Vater und Sohne sich fortpflanzenden göttlichen Prinzips. Und hier ist nun der Punkt, wo der wichtigste Theil des vorliegenden

Schriftchens beginnt, nämlich des Verfassers Ansicht über die Bedeutung des Deutschkatholicismus, welchen derselbe, mit dem neuprotestantischen Rationalismus, als den Anfang einer dritten Periode des Christenthums, als das Christenthum auf seiner höchsten und letzten Stufe, als die Religion des heiligen Geistes fasst, die, als das eigentlich wahre Christenthum, zu einem noch freieren und lebendigeren Gottesbewusstsein führe (S. 70 ff.) Darum stehen wir, nach unserem Verfasser, jetzt am Eingang der letzten Epoche des Personalismus und des Christenthums insbesondere, und sobald der Deutschkatholicismus, als welcher entschiedenere Schritte zu einer neuen Gestaltung des Gottesbewusstseins gethan, wie der Neuprotestantismus, seinen Kreis durchlaufen und seine Aufgabe vollendet habe, werde die dritte grosse Aera des religiösen Bewusstseins, die Zeit der Weltreligion, die nicht Christenthum mehr sei, beginnen, in welcher die Gottheit unter dem Bilde der Weltgeschichte gefasst werde (S. 72 f.). Die Frage, wie der Deutschkatholicismus diese Vermittelung zu Stande bringen könne, beantwortet der Verfasser durch eine Explication der Bedingungen, unter welchen die innere Entwickelung des Christenthums, in seiner letzten Gestalt als Deutschkatholicismus, zur ideal-phantheistischen Weltreligion sich vollziehe (§. 24—26, S. 74 ff.). Als solche werden folgende angegeben: 1) Die Ausbildung des Bewusstseins, dass die Schrift eben nicht als Schrift, sondern als Geist aufgefasst werden müsse (S. 75 f.); 2) das Geltendmachen der Vorstellung, dass die menschliche Vernunft in der christlichen Gegenwart nothwendig die christliche Vernunft, und dass der Geist des Christenthums der menschlichen Vernunft auf der Stufe der Gegenwart immanent sei (S. 79 ff.); das Geltendmachen der Ueberzeugung, dass die christliche Vernunft als jedes Einzelnen Geist durchdringend, in Keinem ganz enthalten und in ihrer Totalität nur dem Geist der eben lebenden Gesammtheit oder dem Zeitbewusstsein zuerkannt werden kann (S. 84 ff.). Dieses durch den Deutschkatholieismus zur Anerkennung gebrachte religiöse Grundprinzip soll sich aber, nach der Ansicht des Verfassers, in einer Presbyterial- und Synodalverfassung, in welcher auch Laien stimmfähig seien, verkörpern und concentriren. Die bindende Macht der Symbole dürfe sich allein auf gemeinsame, also kirchliche Angelegenheiten erstrecken, nur dass die öffentlichen Bestimmungen, besonders Glaubensbekenntnisse, mit den Privatbedürfnissen in keinen allzuschroffen Gegensatz treten, wofür eben durch die alle Glaubensfractionen in sich vermittelnden Synodalbeschlüsse gesorgt sein wird (S. 87 f.). Das Ganze schliesst mit einem Blick auf die Unterstützung, welche diese Bewegung von anssen, namentlich von Seiten des Volks, des Clerus und des Staats finde (S. 89 ff.), wobei der Verfasser die sehr beherzigenswerthe Bemerkung macht, dass es im Interesse des Staats ebenso liege, sich dem vernünftigen Fortschritt innerhalb der Religionsentwickelung günstig zu erweisen, als sein bisheriges ungerechtes und unpolitisches Verhalten gegen die Philosophie, die der Urquell aller

Intelligenz ist, aufzugeben. „Ob dieses (so schliesst der Verfasser, S. 98) voraussichtige Ahnungen, vernünftige Berechnungen und speculative Blicke in den Entwickelungsgang der Zukunft, oder nur fromme Wünsche, leere Hoffnungen, eitle Träume sind — das muss die Zeit ergeben. Nur das wissen wir mit Sicherheit: Stillstand existirt in der Welt nicht, wirklicher Rückschritt auch nicht, und welche Macht auch dagegen ankämpfen, welche Wehen es noch kosten möge: es wird doch geboren werden, was im Schoosse der Zeit als quellende, wachsende Frucht verborgen liegt.“ —

Diess wäre in allgemeinen Umrissen der Hauptinhalt des in edler wissenschaftlicher Popularität gehaltenen Schriftchens, den Referent im Interesse der geistigen Bewegungen in der Gegenwart etwas ausführlicher referiren zu müssen glaubte, theils um die Aufmerksamkeit des Publikums auf dieselbe hinzulenken, theils um auch dem Verfasser selbst die lebendige Theilnahme zu manifestiren, mit welcher Referent der Entwickelung desselben gefolgt ist.

Was nun zunächst den vom Verfasser eingeschlagenen Gang betrifft, wornach zuerst Philosophie und Pantheismus, dann Religion und Christenthum für sich betrachtet und zuletzt beide mit einander verglichen werden; so hat zwar diese Disposition des Ganzen den Vorzug einer lichtvollen Uebersichtlichkeit für sich, die für den vorschwebenden Zweck einer allgemein verständlichen Darstellung gut zu Statten kommt, genügt aber dem strengsten Maasstab der philosophischen Methode keineswegs; sie ist mehr scholastisch-äusserlich, statt einer genetisch-prinzipiellen Entwickelung der Sache selbst. Anstatt von vorn herein mit der Religion und Philosophie, als getrennter Sphären, also mit der Differenz zu beginnen, wäre es sachgemässer gewesen, von der wesentlichen und ursprünglichen, in der Identität des menschlichen Geistes begründeten Einheit von Religion und Philosophie auszugehen. Wird die Philosophie, als denkende Erkenntniss, mit Recht vom Verfasser aus einem wesentlichen Bedürfniss des menschlichen Geistes abgeleitet, so hätte es nahe gelegen, diesen in der unmittelbaren Totalität seiner besonderen Seiten, in seinem ursprünglichen Grundverhältniss als eins und identisch mit dem religiösen Verhältniss aufzufassen; eine Auffassung der Religion freilich, die, wie wir sehen werden, unserem Verfasser fremd ist. Von da aus konnte dann aufgezeigt werden, wie es komme, dass zwischen Religion und Philosophie ein Conflict entstehe, und auf welchem Wege sich dieser wieder, durch die nothwendige Dialektik des Gegensatzes, zur vermittelten Einheit aufhebe. Bei unserem Verfasser dagegen kommt die Darstellung bloss zu einem äusserlichen Nebeneinanderstellen, zu einer blossen Vergleichung beider, nicht zu einer wirklichen Versöhnung und concreten Einheit; es bleibt bei einer immer grösseren Annäherung der beiden Seiten, wobei jedoch zuletzt immer noch ein unaufgelöster Rest vorhanden ist, der sich im dialektischen Prozesse nicht aufhebt.

Abgesehen von dieser mehr formellen Seite liegt der materiale Grundfehler der Darstellung des Verfassers schon im Titel und in der Tendenz der Schrift *in nuce* ausgesprochen, sofern nämlich dem Christenthum eine pantheistische Tendenz zugeschrieben wird (das Wort natürlich hier nicht in dem spinozistischen Sinne genommen, sondern so verstanden, wie auch der Hegel'sche Standpunkt des absoluten Selbstbewusstseins ein pantheistischer ist, insofern darin nämlich der Gottes- und Weltbegriff zur Identität zusammengehen.) Referent muss gestehen, dass ihm diess als eine gänzliche Verkennung des Wesens des Christenthums erscheint, welches die Begriffe Gottes und der Welt scharf und bestimmt auseinanderhält. Wird nun hingegen der Begriff der Einheit des Universums für die Idee Gottes erklärt, während das All, nach der Seite der unendlichen Vielheit angeschaut, der Begriff der Welt sei; so ist diess eine mit dem Prinzip des Christenthums auf das Schroffste contrastirende Gottes- und Weltanschauung, welche mit dem Unterschiede Gottes und der Welt, dem Andern Gottes, keinen Ernst macht.

Ein anderes Verhältniss ist's dagegen mit dem Christenthum in der antithetischen Bestimmtheit seines Prinzips, mit den bisherigen historischen Erscheinungsformen desselben, als Katholicismus und Protestantismus; von diesen, d. h. von ihrer Gottesanschauung, nämlich der Vorstellung Gottes als selbstbewusster Persönlichkeit, gilt in der That, auch nach des Referenten Ansicht, das Urtheil des Verfassers, dass dieselbe ihrem Wesen nach pantheistisch seien, auf der Identificirung des Gottes- und Weltbegriffes oder auf der Hypostasirung der Welteinheit beruhen. Ist diess aber in Wahrheit auch der Gottesbegriff des Christenthums als solchen, in seiner prinzipiellen Wesenheit? der Gottesbegriff der Religion der Zukunft, als des aus seinen Gegensätzen zur höheren Synthesis vermittelten Christenthums? Wir glauben diese Frage entschieden verneinen zu müssen, während sie auf dem Standpunkt unseres Verfassers bejaht wird. Auch er vindicirt zwar der Religion der Zukunft einen anderen, als den bisherigen christlichen Gottesbegriff, den er als die Vorstellung Gottes als dreieiniger Persönlichkeit fasst; die Gottesanschauung der Zukunft werde vielmehr, meint der Verfasser, die Vorstellung Gottes unter dem Bilde des Weltlebens, der Weltgeschichte sein. Aber auch diess ist denn doch immer nur Bild, nur Vehikel der beschränkten Vorstellung, nicht die Reinheit der Gottesidee selbst, nicht die Anschauung des Absoluten in seinem ansichseienden Wesen, sondern noch ein personalistischer und mythologischer Standpunkt, der vielmehr zu überwinden ist.

Sieht sich nun Referent zu dem Urtheile gedrängt, dass hier die schwache Seite des theologischen Standpunkts unseres Verfassers ist, so wird der Grund des Mangels in der falschen Auffassung des Wesens der Religion überhaupt zu suchen sein, in deren Bestimmung, sowie in der Auffassuug ihres Verhältnisses zur Philosophie, wir die nöthige Schärfe vermissen. Nach der

Ansicht des Verfassers bewegt sich nämlich die Religion innerhalb der sinnlichen Vorstellung der Gottesidee, als in ihrer eigenthümlichen Sphäre; diese sinnliche Vorstellung ist aber keine andere, als die Vorstellung von der Welt; mithin muss sich die Religion, so lange sie überhaupt Religion sein und bleiben will, die Gottheit nothwendig unter dem Bilde der Welt vorstellen, d. h. sie muss das Sinnliche in ihrer Vorstellung von der Gottheit nothwendig aus ihrer Vorstellung von der Welt entlehnen (S. 36 ff.). Man sieht, der Verfasser bewegt sich hiermit ganz auf dem Standpunkte Hegel's, welcher die Religion wesentlich als Vorstellung Gottes, also als einseitig theoretisches Verhältniss, fasst. Dann ist auch die philosophische Gottesidee des Verfassers ebenfalls nur die in die logische Form des Begriffs erhobene Vorstellung, die logische Einheit des Weltbegriffs. Es muss aber als ein Grundirrthum der Hegel'schen Philosophie bezeichnet werden, wenn in derselben das Gefühl als das Niedere und Schlechtere gegen das Denken herabgesetzt wird, als ob das Gefühl dasjenige sei, welches überhaupt der Mensch mit dem Thiere gemein habe und worin jeder, auch der schlechteste und unwürdigste Inhalt sein könne. Keineswegs ist das Denken gegen das Gefühl die höhere Bestimmung, durch welche der Mensch nicht Thier, sondern Geist sei, und somit die absolut und allein wahre Form für den religiösen Inhalt; es gibt auch ein Gefühl des Geistes als solchen, welches die Vernünftigkeit zum substantiellen Inhalt hat, und solcher Art ist überhaupt und an sich schon das religiöse Gefühl, weil es Gott zum Inhalt hat und in der unmittelbaren Einheit mit ihm lebt und webt. Das Gefühl ist eine in gleicher Weise berechtigte psychologische Existenzweise des religiösen Grundwesens im Subject; die Religion ist im menschlichen Geist als fühlendem in die einfache Form der Empfindung zusammengedrängt; auch bei der höchsten Geistesbildung, bei der freiesten Intelligenz, beim vollendeten Selbstbewusstsein gehen die Momente der Religion, als das Resultat der Gesammtentwickelung des religiösen Lebens, doch immer wieder in die intensive Lebenseinheit des Gefühls oder die unmittelbare Empfindung über, in deren Form auch die Substanz der immanenten religiösen Weltanschauung im Subject gegenwärtig zu sein fähig ist.

Wenn darum der Verfasser die Ansicht ausspricht, dass das Gefühl nicht auf objectiven, ewigen Gesetzen, gleich dem Denken, basirend in fortwährender Fluctuation begriffen sei und sich nach Maassgabe der Persönlichkeiten und der Verhältnisse, in und unter denen es hervortrete, in unendlich mannigfaltiger Weise gestalte (S. 61 f.); so ist dagegen einzuwenden, dass das religiöse Gefühl, als dieses, schon seinen bestimmten festen Inhalt hat, indem es eben göttliches Gefühl, Gefühl des Einsseins und Einigseins in Gott ist, ohne dass dabei eine bestimmte Vorstellung von Gott vorausgesetzt werden muss. Soll nämlich die Religion in ihrem ursprünglichen, ewig in sich seienden Wesen im Allgemeinen bestimmt, der wesentliche Inhalt des religiösen Grundgefühls begriff-

lich gefasst werden, so ist diess die **Einheit des Menschen in Gott**, was näher den Sinn hat, dass in und durch Gottes Gegenwart und Einwohnen im Menschen dieser letztere seine Einheit und Identität mit sich selbst hat, sofern Gott eben das diese Einheit des Selbstbewusstseins constituirende immanente Prinzip ist. Wenn von Religion überhaupt die Rede ist, so ist es das unverwüstliche Gefühl dieser Einheit des Menschen in Gott, welches im Innersten des Menschen wohnt. Nur dadurch ist der Mensch mit sich eins, ein dreieiniges Wesen, dass er an sich und ewig schon in Gott ist und auch in der grössten Zerrissenheit seines Wesens nach dieser Einheit ringt, in Gott sich widerzufinden strebt, und, wenn er Gott in sich und sich in ihm wiedergefunden hat, der seligen Versöhnung unwidersprechlich gewiss ist. Im Allgemeinen hat Schleiermacher, in seinen Reden über die Religion, das Wesen derselben richtig als dieses Sein und Leben in Gott, das wir hier genauer als Einssein des Menschen mit sich in Gott bestimmt haben, als das unmittelbar-gegenwärtig-Haben Gottes im Gefühle bestimmt, und mit Recht ist neuerdings wieder von verschiedenen Seiten auf Schleiermacher's Verdienst in diesem Gebiete hingewiesen worden. Unter Andern hat noch kürzlich Harms in Kiel, in der Schrift: Der Anthropologismus in der Entwickelung der Philosophie seit Kant (1844), S. 257, Schleiermacher'n als den Befähigten vor Allen bezeichnet, dessen göttlicher Beruf es gewesen, das Wesen der Religion zu entwickeln; es sei aber durch die Confusion derer, die ihn hätten verstehen sollen, dahin gekommen, dass seine Betrachtung der Religion nicht nur in den Hintergrund zurückgedrängt worden, sondern sogar eine derartige Betrachtung von vorn herein für eine unsinnige erklärt worden.

Bei einer Auffassung der Religion, wie sie uns auch bei unserm Verfasser begegnet, ist es natürlich, dass bei ihm die Religion, nach Hegel's Vorgang, zwischen die Kunst und Wissenschaft zu stehen kommt und hier eine ganz unsichere und schwankende Stellung einnimmt — wie diess der Verfasser selbst S. 38 zuzugeben nicht umhin kann — während sie in Wahrheit, als das ewige reale und praktische Grundverhältniss des menschlichen Geistes überhaupt, die bleibende Grundlage und der ewige Mutterschooss aller besonderen Seiten des Geisteslebens ist. Wenn also der Verfasser von der Gefahr spricht, welche der Religion aus ihrem eigenen Innern drohe, entweder durch eine reinere und vernunftgemässere Ausbildung des Lehrbegriffs sich zur blossen Wissenschaft umzusetzen, oder durch eine immer concretere und reichere Gestaltung des Cultus sich in der Kunst zu verlieren (S. 38); so liegt dieser Ansicht eben die aus der einseitigen theoretischen Auffassung der Religion nothwendig hervorgehende Verwechslung von Religion und Dogma oder Lehrbegriff, von Religion und religiöser Erkenntniss, Glaube und Glaubenswissenschaft, Sein und Einssein in Gott und Gotteserkenntniss, zum Grunde; denn die Religion selbst in ihrem eigenthümlichen Wesen, als Leben in Gott, kommt gar nicht in jene Gefahr, sie erhält sich

stets im innersten Heiligthume des Menschengeistes rein und unvermischt in ihrer göttlichen Lauterkeit, und ihr heiliger Tempelkreis ist von den besonderen Thätigkeiten des nach verschiedenen Seiten auseinandergehenden Geisteslebens bestimmt geschieden.

Auch in der ganzen Art und Weise, wie sich der Verfasser, sogleich in der Einleitung seiner Schrift und ausserdem bei Gelegenheit der Differenzpunkte zwischen Pantheismus und Christenthum, über das Verhältniss von Offenbarung und Vernunft andeutend ausgelassen hat, tritt das Ungenügende und Schiefe seiner Auffassung deutlich hervor. Es wäre hier, nach des Referenten Dafürhalten, der Ort gewesen, darauf hinzuweisen, wie die gemeine, populäre, mit der transscendenten Gottesanschauung auf das Innigste zusammenhängende biblisch-kirchliche Vorstellung von der Offenbarung gar nicht die Wahrheit des Offenbarungsbegriffs, die speculative Idee der Offenbarung ausdrückt, und wie es nur einer kritisch-dialektischen Analyse der Vorstellung von der Offenbarung bedarf, um aufzuzeigen, dass das Wissen und die Philosophie ebenfalls auf der Offenbarung, im wahrhaft speculativen Sinne des Wortes, beruht, welche eben nichts anders als das Ansich des Selbstbewusstseins, das ewige substantielle Grundverhältniss des menschlichen Geistes selbst ist. Im wahrhaft wissenschaftlichen Begriffe der Offenbarung ist ihre Einheit mit dem Selbstbewusstsein wirklich erreicht; der Offenbarungsbegriff gründet sich auf die Einheit Gottes im Menschen und ist somit die objective Seite des religiösen Grundverhältnisses selbst. Ihr Inhalt ist nichts anders als die ewig sich selbst gleiche Gegenwart und unveränderliche Einheit des Absoluten im menschlichen Geist, die ewig-immanente Gegenwart des Absoluten in dem Menschen, als der mikrokosmischen Spitze und selbstbewussten Einheit des Universums. Die Idee der ewigen göttlichen Persönlichkeit des Menschen oder die Idee der Gottmenschheit einerseits und die Idee der Offenbarung und die der Religion andererseits sind identische Begriffe.

Unser Verfasser findet einen Hauptdifferenzpunkt zwischen Philosophie und Christenthum in der Form, in welche sie ihre Resultate einkleiden, indem das Christenthum seine Lehren in poetisch-mythischer Gestalt, als bildliche, symbolische Vorstellungen, gebe und diese für Geschichte genommen wissen wolle, während die Philosophie in den christlichen Vorstellungen nur den gedanklichen Inhalt als die eigentliche Wahrheit annehme. Allein diess gilt wohl von den bisherigen relativen Erscheinungsformen des Christenthums, nicht aber von diesem schlechthin, und es muss entschieden ausgesprochen werden, dass die Resultate der durch Kritik und Philosophie gereinigten, modernen Weltanschauung in die Unmittelbarkeit des Gemüthslebens übergehen können, ohne sich in die Form äusserlich-geschichtlicher Thatsachen einkleiden zu müssen, da ja ohnehin — wie der Verfasser selbst S. 63 zugegeben hat — die neue Weltanschauung schon jetzt in einzelnen Geistern zur innersten Gefühlssache geworden ist und bei neueren Dichtern den innersten Kern ihrer religiös-poetischen Weltan-

schauung bildet. Ist ja doch die moderne Gottesanschauung eben nur der ausgesprochene Inhalt des religiösen Gefühls der edelsten Geister unserer Nation!

Indem nun der Verfasser über der theologischen Seite der Grundidee des Christenthums, dem Gottesbegriff, die anthropologische, praktische Seite übersieht und die Anschauung Gottes als dreieiniger Persönlichkeit (— welche in Wahrheit nicht der Gottesbegriff, sondern der von der religiösen Vorstellung hypostasirte und projicirte Begriff des Menschen ist —) zur Anschauung Gottes als des im Weltleben und in der Weltgeschichte sich concentrirenden unendlichen Selbstbewusstseins sich erweitern lässt: sucht er damit einestheils über das Resultat der Feuerbach'schen Kritik, durch welche die äusserste und letzte Consequenz des Personalismus in der Formel Gott = Mensch ausgeprägt erscheint, hinauszugehen; andererseits aber ignorirt er die andere wesentliche Seite des Feuerbach'schen Resultats, die Reduction des theologisch-theogonischen Prozesses der Hegel'schen Schule auf den anthropologischen, praktischen Standpunkt, wiederum so sehr, dass er die menschliche Autonomie und Freiheit an seinen Gott aufgibt und die Weltgeschichte, welche die That der Menschheit ist, als Gott anschaut. Diese Inconvenienzen wären nur dadurch zu vermeiden gewesen, wenn der Verfasser die praktische Grundidee des Christenthums, das Verhältniss des Menschen zu Gott, als Einheit und Dreieinigkeit des menschlichen Selbstbewusstseins in Gott festgehalten hätte und auf diesem Wege vom Begriffe des Menschen zum Begriff Gottes fortgeschritten wäre, der dann freilich ein ganz anderer sein muss, als der pantheistische des Verfassers.

Was nun schliesslich noch des Verfassers Ansicht über die Bedeutung, welche der Deutschkatholicismus — denn dieser ist es hauptsächlich, den der Verfasser unter den neuesten kirchlichen Bewegungen im Auge hat — für die Religion der Zukunft in Anspruch nimmt, angeht: so findet sich Referent im Allgemeinen mit dem Verfasser in voller Sympathie. Wird namentlich (S. 73) die weltgeschichtliche Aufgabe des Deutschkatholicismus darin gefunden, dass derselbe den gegebenen Geist mit dem aus dem gegebenen sich ewig forterzeugenden Geiste, d. h. den Geist der Schrift und der kirchlichen Entwickelung mit dem Geist der christlichen Vernunft, den Geist des Protestantismus mit dem Geist des Katholicismus zu vermitteln und so eine lebendige und freie Entfaltung des Christenthums zur idealen Weltreligion herbeizuführen, bezwecke; so ist damit dieser religiösen Bewegung ein Ziel gesteckt, mit dessen Erreichung der Deutschkatholicismus die Lorbeeren des Sieges unfehlbar brechen wird. Wie weit freilich derselbe im gegenwärtigen Stadium seiner Entwickelung von diesem grossen Ziele noch entfernt ist, wie wenig namentlich der Mehrzahl der deutschkatholischen Geistlichen die Erkenntniss aufgegangen ist, dass zur Erreichung dieses Zieles vor Allem der ordinäre, mark- und saftlose Rationalismus mit seinen nüchternen Abstractionen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, in welchen die Gegenwart noch

bis über die Ohren steckt, gründlich überwunden werden und das neue Prinzip durch die Macht des philosophischen Gedankens bei dem intelligenten Theile der Gemeinde tiefere Wurzeln fassen muss, — diess wird dem Verfasser, der dieser ganzen Bewegung mit Aufmerksamkeit gefolgt zu sein scheint, am wenigsten entgangen sein. Aus dieser Rücksicht wäre es denn auch wohl im Interesse einer allseitigen wissenschaftlichen Beurtheilung der neuesten kirchlichen Bewegungen und für den vorgesteckten Zweck einer gründlichen Selbstverständigung des Deutschkatholicismus über sein eigentliches wahres Prinzip und dessen nothwendige Consequenzen, zu wünschen gewesen, dass der Verfasser mit grösserer Ausführlichheit auf die historischen Voraussetzungen und Grundelemente der neuen Religion wissenschaftlich eingegangen wäre und insbesondere die idealen Momente im Katholicismus und Protestantismus, welche als besondere Seiten der christlichen Idee erscheinen und aus deren organischem Zusammengehen zu einheitlicher Totalität sich die neue Form der Religion der Zukunft constituiren wird, ausdrücklich hervorgehoben hätte. Dann würde wohl auch dem Neuprotestantismus, dem der Verfasser nur eine untergeordnete Bedeutung zuweist, sein Recht widerfahren sein, das ihm namentlich in seinen neuesten Manifestationen — man denke nur z. B. an die Lichtfreunde in Halle, Marburg und anderwärts — nicht abgesprochen werden kann.

Wahrhaft erfreulich ist dagegen die Entschiedenheit, mit welcher unser Verfasser die Ueberzeugung geltend gemacht wissen will, dass die menschliche Vernunft in der christlichen Gegenwart, das Zeitbewusstsein, als das Resultat aller vergangenen Vermittelungen des christlichen Geistes, als die lebendige Concentration der gesammten Weltentwickelung, nothwendig die christliche Vernunft und alles wirklich Vernünftige auch christlich sei, und dass selbst Strauss, Feuerbach und Bruno Bauer nur scheinbar antichristlich, in Wahrheit aber Consequenzen des Christenthums und aus dem specifisch christlichen Geiste hervorgegangen sind, desshalb auch dem Christenthum keineswegs feindselig erscheinen, sondern, mögen sie sich auch dessen nicht bewusst sein, oder selbst gerade das Gegentheil behaupten, doch dessen wahre Freunde sind, die, weil sie dasselbe für eine höhere Stufe reif machen und an einer künftigen Entwickelungsstufe mitarbeiten, nur der eben bestehenden und vergangenen Entwickelungsstufe als feindselig erscheinen. Dieser Anerkennung — hebt der Verfasser mit allem Rechte S. 83 hervor — dass, was die Vernunft producirt, auch wesentlich christlichen Charakters und christlichen Ursprungs sei, werde sich der Deutschkatholicismus nicht entziehen dürfen, und jede Vorstellung von Heterodoxie, Ketzerei und antichristlichen Bewegungen müsse ihm als eine Sünde wider den heiligen Geist erscheinen! Sind diess nicht wahrhaft goldene Worte zur Beherzigung für unsere orthodoxiewüthigen, sogenannten specifischen Christen, welche die eigentlichen Heterodoxen, Negativen, Unchristlichen, die eigentlichen Zerstörer des Christenthums sind?!

Unerklärlich bleibt es nun aber gerade bei einer solchen Freiheit des religiösen Standpunkts, dass der Verfasser doch wieder behauptet, wann der Deutschkatholicismus sein Ziel erreicht habe, dann sei er nicht Christenthum mehr, sondern Katholicismus schlechthin, Weltreligion. Als ob nicht eben dieser Universalismus im christlichen Prinzip wesentlich mitgesetzt, als ob diese allgemeine Tendenz zur Weltreligion nicht eine wesentliche Seite der Grundidee des Christenthums und die Voraussetzung der Kirche wäre. Liegt nicht die Wahrheit der Anschauung von der christlichen Kirche, als allgemeiner, gerade in der Bestimmung, dass die Idee des Gottesreiches mit der allgemeinen Idee der Menschheit schlechthin zusammenfällt, der Zweck des Christenthums und der Menschheit schlechthin identisch sind? Den Grund dieses Widerspruchs vermögen wir nur darin zu finden, das der Verfasser von vorn herein das Christenthum selbst nur einseitig, nämlich nur in seiner historischen Positivität, nicht in seiner prinzipiellen Wesenheit und Idealität festgehalten, das Christenthum als solches von seinen historisch-relativen Erscheinungsformen nicht bestimmt genug geschieden hat.

— x y —

II.

Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer.

Von A. Franck. Aus dem Französischen übersetzt, verbessert und vermehrt von Ad. Gelinek. Leipzig (Heinrich Hunger), 1844. XVI. 296 S.

Erster Artikel.

Das Judenthum steht immer noch vor dem sich, und in sich die volle Wirklichkeit, zu begreifen strebenden Geiste als Wunder da, das er bis jetzt noch nicht sich klar und durchsichtig zu machen vermochte und darum aus Unwillen, sobald es an ihn herantritt, auf die Seite schiebt. Es ist diess dem stolzen Geiste eine demüthigende Wahrheit, die er aber einmal sich offen selbst bekennen muss, eben so gut, als der Christenheit das Eingeständniss nicht erspart werden kann, dass ihr mehr denn tausendjähriges Abmühen, die Judenheit zu vernichten, ein vergebliches gewesen ist. Unter Judenthum verstehen wir hier natürlich nicht dasjenige, welches dem Christenthume gegenüber im A. T. als ein abgeschlossenes und, vom christlichen Standpunkte aus betrachtet, als ein in Christus zu seiner Wahrheit gekommenes und erfülltes vorliegt, obgleich es nicht zu bezweifeln ist, dass auch mit diesem der Gedanke noch zu keinem Abschlusse gekommen ist und ihm daher vom Heros des Gedankens, von Hegel, in der Phänomenologie, der Rechtsphilosophie, der Geschichtsphilosophie und der Religionsphilosophie bald diese, bald jene Stelle in der Selbstverwirklichung der Idee angewiesen und es auf wenigen Seiten mit der Kategorie der Erhabenheit abzumachen gesucht wird, während der Zusammenhang einiger Verse hinreicht, um diese ihm angewiesene Stellung als eine falsche und jene Kategorie als eine bloss subjective aufzuzeigen — sondern wir verstehen hier dasjenige, das die Zerspaltung seines Wesens nicht nur nicht in ein altes und neues Testament, sondern nicht einmal in ein mosaisches und rabbinisches zugibt, vielmehr als ein Ganzes durch den ganzen Verlauf seiner Geschichte, d. h. als ein Ganzes in jedem Momente seiner Entwicke-

lung begriffen sein will und auch wirklich als ein solches seine Existenz behauptete und noch bis auf den heutigen Tag unter der Christenheit behauptet, in einer überaus reichen Literatur sein Inneres objectivirte und in einem Maimonides, Spinoza und Mendelsohn, denen der Kenner der Literärgeschichte noch viele Andere an die Seite stellen wird, über seine nach Aussen abgeschlossene Sphäre hinausgriff. Wie die Christenheit in Folge des erwähnten Eingeständnisses anfing, die Pforten des Staates der Judenheit zu öffnen, um derselben nach und nach es zu ermöglichen, dass sie mithelfe an der Verwirklichung des Staatsbegriffs, der von nun an nicht mehr das Christenthum, sondern einzig und allein sich selbst zur Voraussetzung haben soll, obgleich das Christenthum sich immer noch als nothwendiges Resultat dieses sich selbst zur Voraussetzung habenden Staatsbegriffs wissen kann, so ist es auch jetzt an der Zeit, dass das Christenthum das Judenthum, anstatt es in der obenerwähnten Gestalt von sich ferne zu halten, mit seinem Geiste zu durchdringen suche, um alsdann, mit ihm vermittelt, gemeinschaftlich an der Verwirklichung der vollen Gottesidee, somit des Gottesreiches zu arbeiten, sowie die Anfänge hierzu von Seiten des Judenthums — wer dessen Literatur in der Gegenwart kennt, wird diess eingestehen müssen, — in der That schon gemacht sind. Ist ja doch schon die Wissenschaft zu dem Resultate gekommen, Katholicismus und Protestantismus als von der christlichen Idee selbst gesetzte Gegensätze, die dieselbe wiederum in einer höheren Totalität zusammenfassen wird, zu begreifen; warum soll sie Anstand nehmen, auch Christenthum und Judenthum als solche von der absoluten Idee gesetzte Gegensätze zu betrachten, wovon ein jeder den anderen, wenn auch nur in der Form des Ansich an ihm selbst hat, und die durch eine gegenseitige Vermittelung in eine höhere Einheit, die aber darum doch die Wahrheit eines jeden von ihnen ist, aufgenommen werden können. Die Thatsache, dass bis jetzt weder das Christenthum das Judenthum, noch umgekehrt das Judenthum das Christenthum überwinden konnte, trotz dem, dass sie in so naher, alltäglicher Berührung stehen, muss schon allein hinreichen zu beweisen, dass in jedem eine Wahrheit ist, besonders da es mit der Hartnäckigkeit und dem Fluche, womit früher das Christenthum diese Thatsache erklären zu können sich selbst einredete, doch nicht mehr recht ernst gemeint sein kann. Eine solche auf gegenseitige begriffliche Durchdringung gegründete Anerkennung müsste aber gewiss erfolgreicher und für die Wahrheit erspriesslicher sein, als die Tausende von Missionstraktätlein, mit denen die Juden beschenkt werden, und die viel weniger wahrhaft Christliches enthalten, als im Judenthume selbst lebt, und die darum zu ganz ihrer würdigen Zwecken verbraucht werden, und die unzähligen Missionsgeschäfte, die gemacht werden, um müssige Hände in müssigen Arbeiten zu beschäftigen und die der Judenheit in der Regel denselben Dienst leisten, den der Zahnarzt sonst versieht, wobei hier nur der Arzt

selbst noch obendrein am schlechtesten wegkommt, indem er den faulen Zahn sich selbst einsetzt.

Ein Wunder in diesem erwähnten Wunder, als welches das Judenthum dem begreifenden Geiste sich bis jetzt noch gegenübergestellt, ist die jüdische Kabbala, die wenigstens schon länger denn tausend Jahre das Judenthum durchzieht, als schöpferisches und gestaltendes Prinzip seit dieser Zeit eine stets emsige Werkstätte in demselben hat, und von dieser aus selbst der christlichen Kirche die ruhmwürdigsten Gebilde zusendet, ohne dass man bis jetzt noch wusste, von wannen sie kommt, oder sie selbst von Angesicht zn Angesicht je geschaut hätte. Wie ein frischer Frühlingshauch streicht sie über die jüdischen Eisgefilden hin, löst die starren Massen auf, treibt die wohlthätigsten Keime hervor, wandelt die dürre Steppe in einen wahren Gottesgarten um, in welchem jeder von ihr Angefächelte sich gottseelig fühlt und in die tiefsten Geheimnisse der Unendlichkeit sich eingeweiht weiss. Ihr ist Alles offenbar, aber sie selbst bleibt den Alltagsmenschen ein Räthsel; ihr Licht dringt nach allen Richtungen hin, aber sie selbst wohnt im Dunkel, sie wehrt dem Ungeweihten den Zutritt. Von der Verstandesmetaphysik, die mit dürren Kategorien, die sie selbst nicht begreift, an die Ergründung des Absoluten sich begibt und mit dem Nichtssein, das sie als Resultat gewinnt, sich begnügt und wie das Nichtwissen überall aufblüht, darob stolzirt, wird sie nicht verstanden und darum hochmüthig belächelt, während sie diese Metaphysik als dienende Macht anerkennt, aber mit Recht von ihr behauptet, dass, was sie von der Herrlichkeit der Herrin aussagt, nur erlauschte Laute seien, die sie im Antichambre aufgefangen und mühsam zusammen buchstabirt habe, dass ihr wohl die verschleierte Königin des Palastes zu sehen gestattet sei, aber niemals der unverhüllten in's strahlende Antlitz zu blicken (vgl. H. Trevis in der Vorrede zum Rituale).

Es ist daher ein schönes Zeichen der Zeit, dass in ihr wiederum Männer wie Meyer, Tholuck und Molitor die jüdische Kabbala zum Gegenstande eines gründlichen Studiums machen, und dass der Verfasser dieses zur Beurtheilung uns vorliegenden Buches, Herr Professor Franck, selbst in dem, mehr dem politischen Leben zugewendeten Frankreich ein besonderes Werk über dieselbe zu verfassen, sich angeregt fühlen kann. Bevor wir uns nun an unsere Arbeit begeben, wollen wir eine Uebersicht über den Inhalt des Buches geben und prüfen, ob die Eintheilung desselben dem Objecte immanent, d. h. der sich selbst differenzirende Begriff selbst sei, und so der ersten Anforderung, die an ein Werk, wenn es auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht, zu stellen ist, entspreche. Den Anfang macht die Vorrede des Uebersetzers, in welcher dieser die verschiedenen Ansichten, die sich über Alter und Ursprung der Kabbala geltend gemacht haben, mittheilt, zuletzt an dieselben die des Verfassers anreiht und gegen die ihr gemachten Einwürfe in Schutz nimmt und vertheidigt. Es dürfte an und für sich der Uebersetzer uns gleichgülig sein, wenn er nicht

darauf Anspruch machte, das Werk selbst vermehrt und verbessert zu haben. Wir müssen daher bemerken, dass demselben die erste Fähigkeit abgeht, die zur Erfassung der Kabbala besonders nöthig ist, nämlich, das äussere Raisonniren aufzugeben und den Gedanken des Objects selbst sprechen zu lassen. Es beweisen schon diess die Worte, die uns an der Pforte begrüssen: „Kein Geschichtschreiber der Philosophie hat es bis jetzt unternommen, die malende Bildersprache der jüdischen Gnosis in die raisonnirende Redeweise des abstracten Denkens zu übersetzen," welche die Philosophie nicht nur zum abstracten Denken herabwürdigen, sondern ihr sogar noch eine raisonnirende Redeweise vindiciren. Wie nicht anders zu erwarten ist, wird auch S. 5 statt von kabbalistischen Systemen, da innerhalb der Kabbala wie innerhalb der Dialektik Fortentwickelung ist und Systeme hervortreten, nur von einem kabbalistischen Systeme gesprochen, und in Bezug auf die oben erwähnten Ansichten die grosse Schaar der jüdischen und christlichen Jünger desselben übergangen, weil „sie vom eigentlichen (?) Mystizismus, der in allen Theilen des Systems vorherrschend ist (!), zu stark (!) beherrscht werden, als dass sie zur nöthigen Besonnenheit gelangen könnten," und dafür S. VI. die selbst nach der Behauptung des Uebersetzers „gar wunderbaren Conjecturen der ausserhalb des Allerheiligsten der Kabbala stehenden Kritiker" mitgetheilt und zwar selbst derjenigen, die den Ursprung der Kabbala (in Uebereinstimmung mit den erwähnten Jüngern) in das patriarchische Zeitalter setzen, während gerade umgekehrt die Aussagen dieser Jünger, die stets durch das System selbst bedingt und ihm wesentlich sind, besonderes Interesse für uns haben, das denen der sogenannten Kritiker bis auf Wolf herab gänzlich abgeht. Bei der Anführung der Ansicht des Verfassers, die im Wesentlichen mit der Matter's in dessen *historie critique du Gnosticisme* übereinstimmt, „und so die kabbalistische Wissenschaft (vorher fehlte ihr die nöthige Besonnenheit, jetzt ist sie schon eine Wissenschaft!) aus der Theologie der Parsen entstanden" sein lässt, wird derselben die Behauptung Gieseler's entgegengestellt, der in den theologischen Studien und Kritiken, (Jahrgang 1830, I. 381—383) den Einfluss des Parsismus auf's Judenthum vollkommen anerkennt, denselben aber doch nicht aus einer synkretistischen Neigung des letzteren erklärt wissen will, da das israelitische Volk nie weiter entfernt war, fremde Meinungen seinem Religionsglauben beizumischen, als gerade seit dem Exile, sondern aus dem Umstande, dass der Parsismus die Juden, indem er sich ihnen als ein in manchen Punkten ausgebildetes System darstellte, zu einer Entwickelung der analogen in ihrer Lehre liegenden Keime veranlasste, wobei ihnen unbewusst die persische Lehrentwickelung als Muster mit einwirkte. So wohl begründet nun auch diese letztere Behauptung ist, da das Judenthum in seinem Zusammentreffen mit dem Parsismus durch diesen sich ihm gegenüber geltend machenden Gegensatz jedenfalls auf sich selbst zurückgewiesen werden und in seinen eigenen Inhalt tiefer ein-

gehen musste, wobei es aber nicht fehlen konnte, dass dieser Inhalt zugleich auch in der Form des Gegensatzes, an dem er sich entwickelte und der in ihr reflectirte, zur Erscheinung kam: so glaubt der Uebersetzer sie doch mit der Bemerkung zurückweisen zu können, dass „die Juden alle ihnen sonst unbekannt gewesene oder in der Bibel nicht mit klaren Worten bezeichnete Weisheit in der letzteren suchten und fanden, sowie Philo sich bestrebt habe, die Weisheit aller Völker in der Schrift nachzuweisen, die Talmudisten, die Auferstehung aus der Bibel demonstrirten und die ganze Reihe der jüdischen Religionsphilosophen, vom Saadia, dem Fajumiten, bis auf Herrn Dr. Hirsch in Luxemburg, im Streben, die Bibel im Lichte der herrschenden Philosophie ihrer Zeit zu betrachten, derselben fremde Elemente aufgepfropft haben," wobei verkannt wird, dass mit Recht Philo sich bestrebte, die Weisheit aller Völker in der Schrift nachzuweisen, da die Wahrheit nur eine einzige ungetheilte ist, und somit in jedem einzelnen ihrer Momente ganz enthalten sein muss, folglich auch jede Seite der Wahrheit, die ihre Entwickelung bei dem einen und anderen Volke gefunden hat, in der Schrift; dass mit besonderem Rechte die Talmudisten die Auferstehung aus der Bibel demonstrirten, da sich dieselbe, als die von der Form der Zeitlichkeit noch nicht gereinigte, somit zum wahren Begriffe der Ewigkeit noch nicht fortgeschrittene Unsterblichkeit des Geistes, bei ihnen aus der Bibel entwickelte, dass endlich die jüdischen Religionsphilosophen in dem ganz wahren Streben, die Bibel im Lichte der herrschenden Philosophie der Zeit zu betrachten, d. h. den Inhalt der Bibel auf dem Standpunkte, auf welchem der Geist in ihrer Zeit stand, dialektisch zum Bewusstsein zu bringen, nicht derselben, d. h. dem Geiste der Bibel, wohl aber dem beschränkten, subjectiven Geiste unseres Uebersetzers fremde Elemente aufgepfropft haben.

Dieser beschränkte subjective Geist zeigt sich nun vollends in seiner ganzen Blösse, wenn S. IX. gegen Gieseler und für die Ansicht des Verfassers geltend gemacht wird: „Mit dem ersten Aufhören der politischen Selbstständigkeit des jüdischen Reiches, mit dem ersten Exile, erwachte der jüdische Geist; Zweifel erhoben sich, Probleme (?) wurden aufgeworfen, die Lösnng ward versucht." Die wichtigsten Fragen über das „Wann" und „Wie" der Entstehung der Wesen, über die Bestimmung des Weltalls konnte die Einfachheit der mosaischen Urkunde nicht genügend beantworten; andererseits hielt man aber fester als je an dem alten Glauben; in Babylon fand ein neuer Umschwung der Ideen statt, durch die Anwendung der *Kabbala symbolica* konnte man jeden Conflict mit den früheren Vorstellungen vermeiden: und welche Lehre liess sich mit der mosaischen Urkunde bequemer in Einklang bringen, als die persische!" Welche Widersprüche? — Von der einen Seite wird behauptet, dass mit dem Aufhören der politischen Selbstständigkeit Zweifel erhoben und aufgeworfen worden seien über das „Wann" und „Wie" der Entstehung der Wesen, über die Bestimmung des Weltalls, ohne dass sie von der Einfachheit

der mosaischen Urkunde beantwortet werden konnten, von der anderen Seite soll man doch fester als je an dem alten Glauben gehalten haben; wie konnte man fester als je an dem alten Glauben halten, wenn er die Zweifel nicht lösen, die Fragen nicht beantworten konnte? Nur dann, will es uns bedünken, kann man an einem Glauben fest halten, wenn er uns mit Gott und der Welt in Gott versöhnt, wenn wir unsere vollste Zufriedenheit, somit auch die Lösung aller Räthsel in ihm finden. Mit dem Aufhören der politischen Selbstständigkeit und ohne Einfluss von Aussen sollen die wichtigsten Zweifel und Fragen entstanden sein, die schon durch sich selbst voraussetzen, dass der Geist einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan, wie er nicht ohne äussere Anregung in einem Volksunglücke, wie das Exil war, gethan werden kann? Die Einfachheit der mosaischen Urkunde soll nicht im Stande gewesen sein, diese wichtigen Fragen genügend zu beantworten, als wenn in der Einfachheit nicht auch schon die Entzweiung und Vermittelung im Ansich enthalten wäre, und folglich der Geist nicht diese Einfachheit durchbrechen und entwickeln könnte? Keine Lehre soll bequemer, als die persische mit der mosaischen Urkunde in Einklang zu bringen sein — warum kann also das, was persischen Ursprungs in der Kabbala zu sein scheint, nicht auch aus diesen Urkunden sich entwickelt haben? Nun soll vollends die *Kabbala symbolica* erst den Conflict mit den früheren Vorstellungen vermieden haben — die reine Kabbala muss doch wohl früher denn die *symbolica* gewesen sein, wie konnte sich aber der jüdische Geist, der fester als je an dem alten Glauben hielt, der reinen Kabbala hingegeben haben, die mit diesem Glauben in so argem Conflicte stand?

Der Uebersetzer schreitet weiter, um gegen Gieseler die Ansicht des Verfassers, nach welcher die Kabbala zwar nicht gerade eine Copie des Zoroastricismus — wie Herr Matter behauptet — aber doch eine mit vielfachen Modificationen verbundene Fortbildung desselben ist, zu erhärten, indem er das Geheimhalten dieser Lehre durch diese Ansicht erklärt. „Der Kabbalist," heisst es nämlich, „musste vor den neuen, gefährlichen, der Missdeutung leicht ausgesetzten Ideen, die unter seinen Händen, unter dem Einflusse (!) des Judenthums bedeutende Modificationen erlitten, zurückschrecken, und es ist ganz naturgemäss (?), dass die kabbalistische Lehre, weil sie eben der persischen so ähnlich (?) ist, einen geheimen Unterricht bildete, sich nicht hervordrängte, in ihrem ersten Stadium nur Wenigen bekannt war, dass sie erst allmählig entstand und von den griechischen Elementen, die auf Philo influirten, frei blieb." Wie doch „die raisonnirende Redeweise des abstracten Denkens" aus Jeglichem Alles zu machen weiss! Eine Geheimlehre tritt uns nicht nur in der jüdischen Kabbala, sondern in allen Mysterien des Alterthums entgegen; soll die Geheimhaltung erklärt werden: so muss diese Erklärung für alle diese Erscheinungen gelten, und schwerlich dürfte es gelingen, diese Geheimhaltung bei den Mysterien als Furcht vor Missdeutung

nachzuweisen. Eine solche Furcht mag wohl hier und da in Zeiten des entzweiten Geistes, in Zuständen, wo die Reflexion die Herrschaft übt, auf eine kurze Zeit eine Lehre — doch nein, nur eine Meinung, eine für Ueberzeugung gehaltene subjective Ansicht — geheim zu halten vermögen; auf die Dauer wird es nie möglich sein, da der Geist alle Schranken sprengt, in die man ihn einzuzwängen versucht. Aber die Kabbala ist auch keine geheimgehaltene, sondern eine geheime Lehre, eine Geheimlehre, d. h. eine solche, der das Geheime innerstes Wesen ist, die, wo sie auftritt, immer mit dem Charakter des Geheimen behaftet erscheint und diesen nicht aufgeben kann, ohne damit sich selbst aufzugeben und in einer anderen Gestalt wiederum neu aufzuerstehen. Die Kabbala ist jüdische Mystik, d. h. die Wahrheit in der Form der blossen Innerlichkeit, die die Formlosigkeit allein zu ihrer Form hat und darum auch vom Subjecte nicht klar angeschaut werden kann, da das Innere nur durch die Form erscheint, klar und fasslich wird. Die Kabbala ist daher, wie die Mystik überhaupt, den Trägern selbst ein Geheimniss, eine Geheimlehre, so dass sie selbst nicht wissen, wie sie zu derselben gelangt sind und sie darum im Allgemeinen als eine Ueberlieferung קבלה nehmen und zwar entweder als eine im Verlaufe der Geschichte oder durch höhere Eingebung an sie gekommene. Daher ist es zu erklären, dass die kabbalistischen Schriften aus späterer Zeit in die früheste Zeit hinaufgerückt und den Heroen des Judenthums zugeschrieben wurden, die von bedeutendem Einflusse auf die höhere Gestaltung desselben gewesen sind, so z. B. das Buch Jezirah dem Patriarchen Abraham, der Sohar dem R. Simeon ben Jochai, die Hechalot dem R. Ismael, das Buch Rasiel sogar dem Adam, dass viele Kabbalisten mit dem verklärten Propheten Elias oder sonst mit einem höheren Geiste in steter Verbindung zu stehen vorgaben, unter Anderen sogar solche, die in ihren übrigen Schriften scharfsinnig, nüchtern und besonnen sich zeigen und an deren aufrichtigem Charakter zu zweifeln auch sonst kein Grund vorliegt, ja sogar dem Psychologen unmöglich sein dürfte, wie z. B. Joseph Karo in seinem wegen der tiefen Blicke und des hohen Aufschwungs höchst merkwürdigen מגיד משרים. Dass besonders Elias als Lehrer der Kabbala betrachtet wurde, hat auch noch darin seinen Grund, dass diese sich selbst in diesem Propheten anschaute, der im Feuergespanne gen Himmel fuhr und seinen Mantel, das Bild seiner sinnlichen Erscheinung, als überflüssigen Ballast zurückwarf. Hat ja die Kabbala die Jenseitigkeit des Himmels aufgehoben, den Eingeweihten die Pforten zu jeder Zeit geöffnet und den Eintritt in denselben verschafft, und zwar nicht auf dem langen und mühsamen Weg der Dialektik, sondern durch den Aufflug vermittelst des Feuergespannes der unmittelbar anschauenden Dichtung. Auch darin, dass Elias als Verkünder des Messias und Vorläufer desselben erwartet wird, musste sie in ihm ihr eigenes Bild wiederum erkennen; denn auch sie soll dem Messiasreiche

vorarbeiten und vor dem Herankommen desselben auf Erden Allen erscheinen (vgl. die Vorrede Chajim Vitals zum Ez. Chajim), das heisst, ihr Wesen als Geheimlehre aufgeben und als die Wissenschaft überhaupt, die alle Geistessphären in deren Wahrheit enthält, sich offenbaren. Diese Einsicht in das Wesen der Geheimlehre und Mystik, auf welches schon der Name führt, entging auch Herrn Tholuk in der Einleitung zu der „Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik" und war das mit Veranlassung, dass es ihm, obgleich er die einzelnen charakteristischen Momente der Mystik im Verlaufe der Entwickelung tabellarisch nebeneinander aufzustellen wusste, nicht gelang, den eigentlichen Begriff derselben aufzufinden und jene aus diesem, dem sie immanent sind, abzuleiten. Nur durch eine solche der Idee gemässe Behandlung des Gegenstandes hätte ihm ebenfalls der Unterschied zwischen der Mystik und Dialektik klar werden müssen, durch deren oberflächliche Auffassung er sich mit Recht die derbe Züchtigung zuzog, welche Hegel in seiner Vorrede zur Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften Th. I., S. XVI. ihm zukommen lässt. Halten wir zunächst an diesem Begriff der Geheimlehre fest, da er uns zu ganz anderen Resultaten führt, als diejenigen sind, zu welchen Herr Franck in vorliegendem Buche kommt. Denn in Wahrheit ist es uns nicht um den Uebersetzer zu thun, der sich sogleich als zu der Klasse derjenigen gehörend zeigt, die mühsam Material herbeizuschaffen wissen, aber Nichts damit anzufangen verstehen, die, weil sie als Handlanger die Steine zum Baue des Tempels führen, das ganze Werk als das ihre betrachten und die wahren Meister der Kunst gering schätzen, denen sie es doch zu verdanken haben, dass die Steine verarbeitet werden; aber seine Vorrede gab uns Gelegenheit, den Standpunkt zu zeigen, den wir in Bezug auf den hier behandelten Gegenstand einnehmen, von dem aus also die Beurtheilung vorgenommen wird, und diese Gelegenheit glaubten wir benutzen zu müssen.

Zweiter Artikel.

Ausser der Vorrede des Verfassers, welche sich über die Wichtigkeit der Kabbala, Geschichte ihres Studiums und die verschiedenen Auffassungen derselben verbreitet, und der Einleitung, in welcher der Begriff dieser Wissenschaft und ihre Stellung unter den übrigen Productionen des Geistes festgestellt werden, zerfällt diese Schrift in drei Abtheilungen, deren Inhalt der Verfasser selbst S. 36 mit folgenden Worten angibt: 1) Unser erstes Streben wird sein, zu erfahren, um welche Zeit wir die Kabbala ganz ausgebildet finden, in welchen Büchern sie uns aufbewahrt worden ist, wie diese Bücher entstanden und bis auf uns gekommen sind, endlich, wie weit wir uns auf deren Aechtheit verlassen können. 2) Wir werden dann versuchen, eine vollständige und freie Darstellung derselben zu liefern, wozu wir die Stifter dieser Lehre soviel als möglich zu Hilfe nehmen werden. 3) Zuletzt werden

wir uns mit dem Ursprunge und dem Einflusse der Kabbala beschäftigen. Wir werden uns die Frage stellen, ob sie in Palästina bloss unter dem Einflusse des Judenthums entstanden sei, oder ob die Juden sie einer fremden Religion oder Philosophie entlehnt haben. Wir werden sie alsdann mit allen den früheren und gleichzeitigen Systemen vergleichen, welche uns irgend eine Verwandtschaft mit ihr bieten werden, und sie endlich bis auf ihre neuesten Schicksale verfolgen."

Es geht nun allerdings aus dieser Eintheilung, noch mehr aber aus der Ausführung in den einzelnen Abtheilungen hervor, dass der Verfasser mit vollem Ernste an die Lösung seiner Aufgabe ging, dass er besonders das factisch überlieferte Material kritisch zu sichten sich unterzog, einer Arbeit also, für die die Abhandlungen Rappaports im *Kerem Chemed* und zwei Kapitel in den gottesdienstlichen Vorträgen der Juden von Zunz einige Anleitung geben konnten, sonst aber nirgends noch etwas Erspriessliches geschehen ist, wofür ihm daher die Wissenschaft Dank wissen wird. Aber von der anderen Seite muss es auch einleuchten, dass dieser eingeschlagene, bloss geschichtliche Weg nicht allein zum Ziele führen kann. Ob die Kabbala jüdischen oder persischen Ursprungs ist, das kann unmöglich aus der kritischen Sichtung des vorhandenen Materials allein ermittelt werden, sondern nur dadurch, dass der ideelle Inhalt der Kabbala dem des Judenthums in dessen geschichtlicher Entwickelung gegenübergestellt und ihr gegenseitiges Verhältniss entwickelt und geprüft werde. Es ist diess überhaupt nicht oft genug hervorzuheben, dass der äusserliche geschichtliche Zusammenhang durchaus noch nicht auf den inneren ideellen zu schliessen berechtigt, sowie auch wiederum umgekehrt, da wo der innere ideelle Zusammenhang nicht mehr zu bezweifeln ist, der äusserlich historische damit noch nicht erwiesen ist. Um hier zum Ziele zu gelangen, hätte also vor Allem eine genaue Charakteristik der jüdischen Kabbala gegeben werden müssen, um sie von vornen herein sogleich von ähnlichen Philosophemem zu unterscheiden und wäre alsdann zu der Untersuchung fortzuschreiten gewesen, ob sich eine solche religiöse Anschauung aus dem inneren Begriffe des Judenthums entwickeln konnte, oder ob sie eine fremde Pflanze sei, die gewaltsam auf jüdischen Boden versetzt wurde? Aber hiervon scheint unserem Verfasser auch die leiseste Ahnung zu fehlen. Es ist merkwürdig, dass es nirgends dem Verfasser gelingen will, eine klare Einsicht in das Wesen der Kabbala zu gewinnen. Die Einleitung weiss von ihr nur auszusagen, dass sich in ihr zwar ein vollständiges System über die Dinge, die in den Bereich der Moral und Speculation gehören, findet, sie aber dennoch weder für Philosophie noch für Religion gelten könne, weil sie weder auf freier Vernunftforschung, noch auf Inspiration oder Autorität beruhe, und will sie nicht einmal als die Frucht einer Verbindung jener intellektuellen Mächte anerkennen. Was ist sie nun aber denn? — die Antwort bleibt der Verfasser schuldig. Er bleibt sie schuldig, weil ihm überhaupt sowohl die Einsicht in das

Wesen der Religion, als in das der Philosophie abgeht. „Es ist ein, durch die Geschichte der ganzen Menschheit bestätigtes Faktum, heisst es S. 27, dass die moralischen Wahrheiten, die Kenntniss, die wir über unsere Natur, unsere Bestimmung und das Prinzip des Weltalls erlangen können, anfangs nicht auf Treue der Vernunft und des Gewissens hin angenommen werden, sondern durch die Wirkung einer Macht, die den Geist der Völker besser beherrscht, und der es im Allgemeinen eigen ist, uns Ideen in einer fast sinnlichen Gestalt, bald in der eines vom Himmel in die Ohren der Menschen herabgestiegenen Wortes, bald in der einen Person, die sie in Beispielen und Handlungen entwickelt, vorzuführen; diese Macht ist unter dem Namen Religion oder Offenbarung allgemein bekannt.“ So verfehlt diese Begriffsbestimmung der Religion ist, ebenso verfehlt wird auch aus derselben die Art und Weise, wie die Gemeinden den Inhalt der Religionsurkunden sich in den Trägern des religiösen Geistes aneignen, im Weiteren entwickelt. Weil die Religion — was hier im Sinne von Religionsurkunde genommen ist — einer geschichtlichen Entwickelung oder, um den Ausdruck des Verfassers beizubehalten, der Gedankenoperation bedarf, soll sie drei verschiedene Geistesrichtungen hervorrufen, wovon die eine den Autoritätsglauben bis zu seinen letzten Consequenzen treibt und daher noch eine Tradition statuirt — die Orthodoxie, die andere überall bei der Auslegung des Textes der Macht des Denkens allein traut — der Rationalismus, während die dritte auf einer zu hohen Stufe steht, „um in jenem materiellen und historischen Sinne, der mit dem Buchstaben und der Offenbarung der Menge sich verträgt, offenbartes Wort anzunehmen, andererseits wieder nicht glauben kann, dass die Wahrheit auf einem anderen Wege, als dem der göttlichen Belehrung zu dem Menschen gelangen könne und daher die meisten Dogmen, Vorschriften und religiösen Erzählungen bloss symbolisch und bildlich auffasst, allenthalben geheimnissvolle, tiefe, mit ihren Gefühlen und Vorstellungen übereinstimmende Bedeutungen suchen“ — der Mysticismus. Der Verfasser weist nun das Vorhandensein dieser drei Richtungen in jeder der drei Hauptreligionen der Gegenwart, Christenthum, Mohamedanismus und Judenthum, nach und unterscheidet wiedernm im jüdischen Mysticismus zwei Richtungen. „Diejenigen unter den Juden, heisst es S. 34, welche das Gesetz als eine blosse dicke Schaale ansehen, unter welcher ein geheimnissvoller Sinn verborgen liege, der höher als der historische und wörtliche Sinn stehe, theilen sich in zwei Klassen. Für die Einen war die innere und geistige Bedeutung der Schrift ein philosophisches System, das allerdings die überspannte Mystik begünstigte, aber aus einer ganz fremden Quelle geholt war; es war mit einem Worte die platonische Philosophie, nur etwas weiter getrieben, wie es später in der Schule eines Plotin geschah, und mit ursprünglich orientalischen Ideen vermischt. Diess ist der Charakter von Philo und allen denen, welche man gewöhnlich hellenistische Juden nennt, weil sie nämlich von den Griechen Alexandriens, unter denen sie lebten, Sprache,

Bildung und jenes philosophische System entlehnten, welches am geeignetsten war, mit dem Monotheismus und der mosaischen Gesetzgebung verbunden zu werden. Die Andern sind bloss dem Antriebe ihres eigenen Geistes gefolgt; die Ideen, welche sie in die heiligen Bücher hineingetragen haben, um sich den Schein zu geben, als wenn sie sie in denselben gefunden hätten, und ihnen dann, allerdings in ein geheimnissvolles Dunkel gehüllt, den Schutzbrief der Offenbarung zu verschaffen, diese Ideen sind ganz ihr Eigenthum und bilden ein originelles, wahrhaft grosses System, das anderen Systemen, seien es philosophische oder religiöse, nur darin gleicht, dass es auf den allgemeinen Gesetzen des Geistes beruht. „Diese letzteren sind nun die Kabbalisten." Oberflächlicher als es hier geschieht, können gewiss keine zwei Richtungen unterschieden werden. Es ist schon an und für sich ein Irrthum, dass diejenigen, welche das Gesetz als eine blosse dicke Schaale ansehen, unter welcher ein geheimnissvoller Sinn verborgen liege, nur in die zwei Richtungen, der Hellenisten nämlich und der Kabbalisten, auseinandergehen, da diese Anschauung allen jüdischen Theologen, welche die Religion wissenschaftlich zu erfassen sich bestrebten, bis in die neueste Zeit herein eigen ist, und schon der Talmud von der Schrift behauptet, sie sei lichtes auf dunklem Feuer, d. h. doch wohl, es liege dem klaren Worte noch ein tiefer, nicht ganz zu durchdringender Sinn unter. Eine auch nur oberflächliche Bekanntschaft mit den Schriftstellern, welche der Verfasser den Hellenisten und den Kabbalisten geradezu entgegensetzt, hätte ihn überzeugen müssen, dass die Voraussetzung eines geheimnissvollen Sinnes in der Bibel durchaus nicht ausschliesslich diesen beiden Richtungen zukommt. Abraham Jbn-Esra sowohl, als auch Maimonides, ersterer in seinem Commentar und letzterer besonders in seinem bekannten Briefe an seinen Sohn, gehen von dieser Voraussetzung aus, die ja auch so consequent aus der Annahme einer unmittelbaren Offenbarung folgt, dass es wundern müsste, wenn sie sich nicht durch die ganze jüdische Theologie hindurch zöge. Die Schrift ist der Ausdruck des absoluten Geistes; musste der Ausleger sich nicht eingestehen, dass in ihr immer ein Residuum zurückbleibe, welches von dem endlichen Geiste nur geahnt, aber nicht erfasst werden kann? Ben Bag empfiehlt daher in den Sprüchen der Väter: Durchsuche sie (die Schrift) nach allen Richtungen, denn in ihr ist Alles; werde grau und alt über ihr und weiche nicht von ihr.

Aber der Irrthum ist noch grösser, wenn der Verfasser mit dieser Voraussetzung allein das Wesen der jüdischen Mystik erschöpfen zu können glaubt, da diese nicht von jener ausgegangen, vielmehr erst auf halbem Wege zu ihr gekommen sein kann. In ihrem eigenen Kreise entwickelt sich die Mystik nach ihrer ganzen Tiefe und Breite an dem in der Religionsurkunde gegebenen Inhalte, den sie nicht in der abstracten Form sich gegenüber stehen lässt, sondern so weit völlig durchdringt, bis er zum vollen Eigenthum des eigenen Geistes geworden ist und sich nach den Momenten dieses

Geistes nach allen Richtungen hin entfaltet. Macht der Geist im Verlaufe dieses Prozesses an sich selbst die Erfahrung, dass einerseits das, was er jetzt im Worte dieser Urkunde besitzt, ein Anderes ist, als das war, welches er im Anfange dieses Prozesses vor sich hatte, und andererseits überhaupt die Dinge um ihn ein Inneres offenbaren, das von den Weltkindern in ihnen nicht einmal geahnt wird: so wird er natürlich auf die Annahme hingedrängt, dass die ganze Erscheinungswelt und in ihr auch das in die Erscheinung getretene Gotteswort nur Schaalen darbiete, welche die tiefsten Geheimnisse bewahren.

Philo und die Kabbalisten nun noch darin zu unterscheiden, dass für jenen die innere und geistige Bedeutung der Schrift ein philosophisches System gewesen sei, während diese bloss dem Antriebe ihres eigenen Geistes Folge geleistet und die Ideen in die heiligen Bücher hineingetragen haben, um ihnen den Schutzbrief der Offenbarung zu verschaffen, ist fast unverzeihlich, da Philo in seinem Systeme gewiss nicht minder originell ist, als nur irgend ein Kabbalist und gewiss noch in einem viel höheren Grade, als die späteren Kabbalisten, die die Dogmen der früheren von der Art und Weise, wie das Unendliche mit dem Endlichen sich vermittelt — und auf diese Frage concentrirt sich hauptsächlich die Kabbala — traditionell aufgenommen haben, aber auch keinem der bekannten Kabbalisten gewiss je zum Bewusstsein gekommen ist, dass auch die unbedeutendste Differenz zwischen dem Inhalte der heiligen Bücher und ihren Ideen stattfinde.

Dieser Mangel an speculativer Durchdringung des Gegenstandes ziehet sich durch die ganze Schrift und verhindert einerseits, dass die Kritik über Aechtheit und Abfassungszeit der kabbalistischen Schriften zu einem sicheren Resultate komme, und andererseits, dass, trotz den wörtlichen Auszügen, die von dem Buche Jezira und Sohar gegeben werden, eine klare Ansicht gewonnen werde über die Stellung, die der Kabbala in der Geschichte der Wissenschaft gebührt.

Die Exposition der kabbalistischen Lehre beginnt der Verfasser in der zweiten Abtheilung mit dem Buche Jezira und hat darin Recht, da dasselbe gewiss der ersten Periode in der Geschichte dieser Geistesrichtung angehört. Der Umstand, dass es dem Patriarchen Abraham zugeschrieben wurde, ohne dass irgend eine Veranlassung hierzu im Inhalte selbst gegeben wäre, wie auch die darin enthaltenen Lehren, die zu dem, was die übrigen älteren kabbalistischen Schriften uns geben, im Verhältnisse von Prinzipien zu seiner ferneren geschichtlichen Entwickelung stehen, lassen keinen Zweifel daran aufkommen, dass wir an ihm, wenn nicht gar das erste, jedenfalls eines der ersten schriftlichen Denkmäler der Kabbala besitzen. Hätte nun der Verfasser in der ersten Abtheilung den Inhalt exponirt und sich klar zu machen gesucht, welche innere Anlässe dem Geiste diese Probleme vorgelegt haben müssen, die das Buch Jezira zu lösen sucht, und in welcher Richtung dazu vorauszusetzen sei, dass er sie gerade auf die Weise zu lösen versuchen konnte: so würde dieses jedenfalls, wenn er

alsdann in der zweiten Abtheilung die Erörterungen der ersten Abtheilung, die sich mit der äusseren Kritik beschäftigt, zu Hilfe gerufen hätte, zu sichereren Resultaten geführt haben, als sie wirklich gewonnen wurden. Es wäre diess um so leichter gewesen, als uns in den Schriften des alten Testaments eine tausendjährige Geschichte des jüdischen Geistes vorliegt, die zuletzt schon in die kabbalistische Richtung, wie sie vom Buche Jezira aufgenommen wird, einmündet. Das Verhältniss hätte also vor Allem klar gemacht werden müssen, in welchem das Buch Jezira zu denjenigen Schriften des alten Testaments, zu denen wir hier auch die Apokryphen desselben zählen, steht, welche auf diese Probleme hintreiben mussten. Auf dem Wege, den der Verfasser eingeschlagen, wird der Horizont demselben immer dunkler und geräth er von einem Abwege auf den anderen.

Wohl beginnt der Verfasser seine Exposition mit dem alten Testament, aber in einer Weise, die auch im Geringsten nicht der Sache förderlich sein kann. „Sowohl die Bibel, als jedes andere religiöse Schriftwerk, heisst es S. 103, erklären die Welt und die Phänomene, deren Schauplatz sie ist, nie anders, als indem sie die Idee der Gottheit zum Stützpunkte nehmen und sich zum Dolmetscher des höchsten Willens und Gedankens machen. So sehen wir in der Genesis das Licht aus dem Nichts, durch das blosse Geheiss Jehova's hervorgehen; nachdem Jehova den Himmel und die Erde aus dem Chaos hervorgerufen, wird er der Richter seines Werkes und findet es seiner Weisheit würdig; um die Erde zu beleuchten, hängt er an das Firmament Sonne, Mond und Sterne. Wenn er Staub nimmt und einen Lebenshauch hineinbläst, um das letzte und schönste seiner Geschöpfe aus seinen Händen hervorgehen zu lassen, so hat er uns sein Vorhaben, einen Menschen in seinem Ebenbilde zu schaffen, bereits angezeigt. In dem Werke, über welches wir einen Bericht zu erstatten versuchen, wird ein ganz entgegengesetzter Weg eingeschlagen und diese Verschiedenheit ist von grosser Bedeutung, wenn sie zum ersten Male in der Geschichte eines Volkes erscheint; durch das Schauspiel der Welt erhebt man sich zur Idee der Gottheit; durch die Einheit, welche in den Werken der Schöpfung herrscht, wird sowohl die Einheit, als die Weisheit des Schöpfers erwiesen." Wir brauchen aber nur die ersten Mischna's des Buches hierher zu stellen, um jedem die Einsicht zu verschaffen, dass es 1) durchaus nicht die Genesis ist, an welche hier angeknüpft werden kann, und dass 2) durchaus der Gegensatz nicht vorhanden ist, den der Verfasser eruirt. „In zwei und dreissig geheimnissvollen Bahnen der Weisheit hat Jah, Jehova Zebaot, der Gott Israels, der lebendige Elohim und König der Welt, der El Schadai, der barmherzige und gnädige, der hohe und erhabene, der in Ewigkeit thronet, dessen Name hoch und heilig ist, eingegraben und seine Welt mit drei Zahlverhältnissen geschaffen, mit dem Zählenden, mit dem Zählen und mit dem Gezählten. Es gibt zehn abstracte Sephirot und zwei und zwanzig Buchstaben, drei Hauptbuchstaben, sieben doppelte und zwölf ein-

fache. Zehn geheimnissvolle Sephirot, nach der Zahl der zehn Finger, fünf gegen fünf; der Bund des Einigen bildet die Mitte an der Vorhaut der Zunge und der des Gliedes. Es gibt zehn geheimnissvolle Sephirot, zehn und nicht neun, zehn und nicht eilf, sei einsichtsvoll in der Weisheit, weise in der Einsicht, prüfe und erforsche sie, stelle die Sache zur Klarheit und setze den Schöpfer auf seinen Grund. Zehn geheimnissvolle Sephirot, ihr Maass ist das unendliche Zehn, das unergründliche Vor und Nach, das unergründliche Gute und Böse, das unergründliche Hoch und Tief, der unergründliche Ost und West, Süd und Nord; der einzige Herr, Gott, der treue König regiert sie alle von seiner heiligen Wohnung aus in alle Ewigkeit."

Es fällt hier zunächt in die Augen, dass die Schöpfung der Welt der Weisheit zugeschrieben wird, in welcher sich zwei und dreissig geheimnissvolle Bahnen befinden. Diess weisst aber nicht auf die Genesis hin, in welcher von der Weisheit noch nicht die Rede ist, sondern auf die Sprüche Salomo's, auf das Buch der Weisheit und auf die Weisheitsprüche des Ben-Sira, in welchen nach und nach die Weisheit als das in Gott seiende weltschöpferische Moment auftritt. An diese Schriften hätte angeknüpft werden müssen um so mehr, als in ihnen die Reflexion auf verschiedene Weisen sich schon geltend macht, die auf eine Skepsis hindrängen musste, welche der Kosmogonie im Buche Jezira ohne Zweifel schon vorangegangen war. Ihm (dem Buche Jezira) ist die Welt schon in Gegensätze zerfallen, und die Frage zu lösen, wie die Gegensätze aus der Ureinheit hervorgehen konnten, das ist die Aufgabe, die es sich gestellt. Ihm ist auch die Gottheit nicht mehr der Elohim, das heisst die Macht katexochen, welche alle Naturmächte in sich zurücknahm und einheitlich zusammenfasst — auf diesem Standpunkte kann die Frage über die Entwickelung der Vielheit aus der Einheit noch keine Schwierigkeiten bereiten, da in der Einheit selbst die Vielheit noch nicht gänzlich getilgt ist — sondern schon die abstracte Einheit, in welcher Nichts zu unterscheiden ist, welche dem Eins vorangeht (vgl. Cap 1, 7: und von dem Eins, was kannst Du zählen) und die Zahlen, ais die Grundformen des Daseins erst offenbart. Weil in dieser Einheit noch Nichts zu unterscheiden ist, darum ist sie auch ganz und gar dem Gedanken und dem Worte, als dem unmittelbarsten Ausdrucke desselben, entzogen, sowie auch das Buch selbst auf sie gar nicht eingeht, sondern einzig und allein mit ihrer Urmanifestation sich beschäftigt und auch da noch befiehlt, dass man bei dieser sich nicht aufhalte, sondern nur blitzartig darüber hinfahre, weil sie selbst noch dem Blitze gleiche, der sich nicht fixiren lässt (vgl. Kap. 1, 6 und 8). Welch ein weiter Weg nun von da zurück zur Schöpfungsgeschichte in der Genesis, in welcher der Schöpfer noch der Elohim ist, darum das Problem von der Entwickelung der Vielheit aus der Einheit auch nicht einmal geahnt wird, und Gott noch nicht zum Geheimnisse, das ihn in das Jenseits hinaussetzt, geworden ist, der Mensch vielmehr mit ihm in kindlicher

Einfalt vertraut umgeht; ja welch' ein weiter Weg vom Buche Jezira, wo der subjective Geist sich abquält, um sich seinem in das verborgenste Dunkel sich zurückziehenden Gott, wenn auch nur als ein undurchdringliches Geheimniss zu erhalten, zu der Genesis hin, wo Gott und Mensch sich noch gegenseitig durchschauen und dieser erst nach der Sünde vor jenem in das Dunkel des Paradieses sich zurückzuziehen sucht? — Auf keine Weise ist also hier die Genesis zum Anknüpfungspunkte geeignet, und auf keine Weise kann hier von einem entgegengesetzten Wege die Rede sein, was immer einen gemeinschaftlichen Punkt voraussetzt. Aber auch abgesehen von der Vergleichung, ist es auch schon an sich selbst unwahr, dass im Buche Jezira man sich durch das Schauspiel der Welt zur Idee der Gottheit erhebe und dass durch die Einheit, welche in den Werken der Schöpfung herrscht, sowohl die Einheit als die Weisheit des Schöpfers erwiesen werde. Gerade umgekehrt ist es; nicht die Welt ist vorausgesetzt und Gott das Problem, das gelöst werden soll, sondern Gott ist in seiner Einheit und Weisheit als ein Gewisses vorausgesetzt, ja selbst die zwei und dreissig geheimnissvollen Bahnen der Weisheit sind schon offenbar und nur die Welt mit ihren Gegensätzen von Vor und Nach, von Gut und Bös, von Oben und Unten ist das Räthsel, das zur Lösung vorliegt.

Bevor der Verfasser weiter schreitet, muss er (S. 105) „die Bemerkung machen, dass der Mysticismus, in welcher Zeit und in welcher Form er sich auch manifestire, eine übermässige Wichtigkeit Allem, was äusserlich die Thätigkeiten des Geistes darstellt, beilege und es ist noch nicht lange, dass ein unter den Franzosen sehr bekannter Schriftsteller hat beweisen wollen, dass die Schreibekunst keine menschliche Erfindung, sondern ein Geschenck der Offenbarung sei.“ Referent hingegen hat die Bemerkung zu machen, dass der oberflächliche Verstand, weil er kaum die Oberfläche der Dinge berührt, zu wenig Wichtigkeit Allem beilegt, was ihm nur äusserlich die Thätigkeiten des Geistes darzustellen scheint. Das Buch Jezira hat seine Frage über die Entwickelung der Vielheit aus der Einheit mit vollem Rechte an das menschliche Bewusstsein gestellt. Sobald der subjective Geist aus der Vielheit der Erscheinungen sich zur Einheit des Selbstbewusstseins zusammenfasst, um aus diesem wiederum mit Freiheit die Vielheit mit ihren Gegensätzen hervorgehen zu lassen, schafft er sich die sprachlichen Laute, gewissermassen als die Werkzeuge, mit welchen er seine Schöpfung vollbringt. In all' diesen Lauten, in welche das Selbstbewusstsein zerfliesst, bleibt es sich immer seiner Einheit bewusst. An den Fingern lernt er zuerst die Zehn kennen, nach welchen er sich in der Vielheit als das Eine zurechtzufinden weiss. Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen. Die zwei und dreissig geheimnissvollen Bahnen im menschlichen Bewusstsein müssen daher auch in der göttlichen Weisheit da sein und Aufschluss geben über die Offenbarung des unerforschlichen Einen in der Vielheit des Daseins. Die Laute sind das Chaos und als solches die erste

Schöpfung des Selbstbewusstseins. Wie sie vom Gedanken zum Worte geordnet werden, so ordnet sich alsbald das Chaos in einzelnen Dingen. Wie die Worte zur Einheit des Satzes sich gruppiren, so treten die Dinge unter gewissen Beziehungen und Kategorien zusammen. Wenn der unter den Franzosen bekannte Schriftsteller hat beweisen wollen, dass die Kunst des Selbstbewusstseins, wonach es seine flüchtige Thätigkeit auf dem Papier festzaubert, keine menschliche Erfindung, sondern ein Geschenk der Offenbarung sei; so hat er gewiss dabei nicht eine übermässige Wichtigkeit dem, was äusserlich die Thätigkeiten des Geistes darstellt, beigelegt, sondern zu wenig der menschlichen Erfindung, insofern er diese dem Geschenke der Offenbarung einseitig gegenüberstellt. Der ägyptische Geist, der die Seelen noch an die einbalsamirten Mumien und den Gedanken an die beschriebene Papyrusstaude bannte, gehört ebensowohl der Menschheit als der Offenbarung an. Um so mehr ist aber noch das Buch Jezira in seinem Rechte, wenn es die sprachlichen Laute nicht bloss als eine äusserliche Darstellung der Geistesthätigkeit betrachtet und ihnen mehr Wichtigkeit beilegt, als diess der nur äusserlichen Reflexion zu thun beliebt. Die sprachlichen Laute in ihrem Verhältnisse zur selbstbewussten Bewegung des Geistes sind uns heute noch ein Mysterium, noch hat die Wissenschaft, so weit uns bekannt ist, nicht erklärt, warum sie gerade auf diese Weise sich gruppiren, warum sie im Ganzen das bestimmte Maass von 20 — 30 nicht übersteigen können, warum der eine Volksgeist diese oder jene Laute verschmäht, die gerade von einem anderen so sehr geliebt werden, eine Schall- und Lautlehre, die uns die in den Dingen verzauberten Naturgeister enthüllte, indem sie uns das Rauschen der Wälder, das Rieseln des Baches, das Knistern des Feuers, das Pipen der Vögel etc. verständlich machte, gehört uns noch zu den utopischen Wünschen. Die jüdische Geheimlehre, in welcher der Geist sich selbst noch verzaubert fühlte und wie die Naturgeister nach Erlösung schmachtete, rang besonders nach den Formeln, mit denen sie den Spuck zu lösen hoffte. Der Verstand, der die Mysterien leugnet, in die ihm die Einsicht versagt ist, macht sich auch hier die Sache leicht, indem er die Aeusserung, die das Innere offenbart, als ein Aeusserliches verschreit und dabei sich beruhigt.

(Fortsetzung folgt.)

A. Adler.

III.

Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen.

Zum Gebrauche für Vorlesungen von Dr. F. Th. Vischer, Erster Theil: Die Metaphysik des Schönen. Reutlingen und Leipzig, Carl Mäcken's Verlag, 1846. Gr. 8. S. VIII. 489.

Ein System der Aesthetik, wie es heut zu Tage die Wissenschaft verlangen kann, nimmt, streng genommen, ein ganzes Gelehrtenleben in Anspruch, und wir ehren es an Hrn. Professor Vischer, dass er, von der Wichtigkeit seines Gegenstandes durchdrungen, seine Studien und schriftstellerischen Arbeiten seit Jahren, Weniges abgerechnet, auf diese Disciplin ausschliesslich concentrirt hat. Um was es sich hier aber vor allen Dingen handelt, ist die früherhin von den Aesthetikern so sehr vernachlässigte metaphysische Grundlage, die ohne ein tüchtiges Studium der Logik und Geschichte der Philosophie nicht gewonnen werden kann. Seltsam genug ist es, dass man früherhin mit jenen allgemeinen Vorfragen in den Lehrbüchern der Kunstphilosophie und in ästhetischen Abhandlungen so schnell fertig wurde und sich ohne Weiteres daran begab, solche Kategorien, wie Idee, Wesen, Begriff, Object, u. s. w. im festen Vertrauen auf die in den sprachlichen Ausdrücken liegende Kraft zu gebrauchen, ohne sich vorher ein wissenschaftliches Verständniss derselben erworben zu haben. Selbst Kant liess sich in späteren Jahren, als er das Gebiet der Schönen betrat, gewissermaassen durch die anscheinende Laxheit des Gegenstandes verleiten, von seiner früheren wissenschaftlichen Strenge nachzulassen und sich meist auf einzelne Beobachtungen und Reflexionen zu beschränken, die, oft zwar mit bewunderungswürdigem Tiefsinne angestellt, sich doch zu keinem festen Systeme zusammenfügen wollten, der Mängel, die aus dem Subjectivismus seines Standpunktes entsprangen, nicht zu gedenken. Auch von Schiller, der ihm nachfolgte und seine allgemeinen Sätze auf speciellere Fragen der Aesthetik anwandte, darf man sagen, dass er um die Fundamente des Systems, soweit sie dem Boden der Metaphysik ange-

hören, wenig besorgt war. Es wäre ungerecht, wenn man seine Verdienste um die Beobachtung des Eindruckes, den die Schönheit in dem betrachtenden Subjecte hervorbringt, um die psychologische Entwickelung der persönlichen Schönheit und um die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Kunst zur Sittlichkeit, zum Staate, zur Volkserziehung steht, wie auch um die Auffassung der bedeutendsten kunstgeschichtlichen Gegensätze bestreiten wollte. Jedoch hindert diess Alles nicht, die bedeutendsten Mängel in seinen Grundbegriffen zu entdecken. Wie Vieles, was er auf einer Reihe von Blättern nicht zur Klarheit brachte, hätte er mit einem Federstriche bestimmen können, wenn er vorher über den logischen Organismus der Idee mit sich ernstlich zu Rathe gegangen wäre! Dass er übrigens auf dem Wege der philosophischen Reflexion und noch mehr des genialen Instinctes Vieles dazu beigetragen hat, die Transscendenz des kantischen Systems zu durchbrechen, ist allgemein anerkannt. Nach ihm war es Solger, der eigentlich zuerst aus der wissenschaftlichen Gestaltung der Aesthetik vollkommen Ernst machte, als ein gelehrter Kenner nicht bloss der Kunstgeschichte, sondern auch der Geschichte der Philosophie, als ein Geist, in welchem speculative Schöpferkraft, reproductive Phantasie, wissenschaftlicher Ordnungssinn und gewinnende Beredsamkeit sich in seltener Weise zusammenfanden, überdiess als ein glaubensvolles, schönes und begeistertes Gemüth, war er gewiss an seinem Platze, als er danach strebte, die Wissenschaft des Schönen zu reformiren. Indessen wurde er mitten in seinem rüstigsten Wirken, in einer Lebensperiode, die den philosophischen Gedanken erst zur vollen Reife zu bringen pflegt, von seinem Posten abgerufen, und so blieb er denn, während er einzelne Gebiete der Wissenschaft mit genialer Kraft und herrlichem Sinne durchdrang, hinsichtlich der Vorfragen auf einer Stufe zurück, der die wahre Sicherheit der dialektischen Bewegung fehlte. Diess macht sich namentlich im Gebrauche solcher Kategorien, die das System wie ein bindender Kitt zusammenhalten müssen, z. B. der Idee und des Begriffs, auf eine oft empfindliche Weise fühlbar, und so konnte auch Solger nicht umhin, der metaphysischen Naivität des Zeitalters seinen Zoll zu entrichten. Um so bedeutsamer musste aber die strenge Untersuchung der logischen Kategorien, die Hegel sogleich in seinen ersten Hauptwerken anstellte, auch auf die Aesthetik einwirken. Die Phänomenologie, diese erhabenste That der philosophischen Architektonik, in welcher die eiserne Consequenz des wissenschaftlichen Gedankens und die künstlerische Genialität eines an weltgeschichtlichen Anschauungen überreichen Geistes sich um den Vorrang streiten, erweckte nicht nur die schlummernden dialektischen Kräfte durch die Macht der Erkenntniss und die Sprache, die alle Decken der starren Wirklichkeit durchbrach und jeden Widerstand des gemeinen Bewusstseins überwand, zur Tageshelle der wissenschaftlichen Idee, sondern entwarf auch in kühnen Umrissen die Grundzüge der Aesthetik, aus denen sich das tiefsinnigste System entwickeln liess. Was er

in jenem Werke mit geheimnissvoller Kürze und mit einem speculativen Aufschwunge, dem nur Wenige zu folgen vermochten, angedeutet hatte, das breitete er in seiner Logik mit langsamem, besonnenem Fleisse für diejenigen auseinander, die auf dem Gebiete der Philosophie Schritt für Schritt vorangeführt sein wollen. An dieses Buch schlossen sich dann mehr und mehr die nachfolgenden Untersuchungen über die Metaphysik an, und zugleich diente es fortan, besonders in dem kernhaften Auszuge der Encyclopädie, den Bearbeitern der übrigen philosophischen Disciplinen zur Grundlage. In der Aesthetik war es vorzüglich Weisse, der, von selbstständigen Untersuchungen über die hegel'sche Logik ausgehend, Hand an den wissenschaftlichen Bau anlegte. Unterdessen liess sich der Meister über diese Disciplin nur in akademischen Vorträgen vernehmen, die erst nach seinem Tode veröffentlicht worden sind. Wer mag es leugnen, dass diese Arbeit Hegel's, die wegen ihres Reichthums an eigenthümlichen geschichtsphilosophischen Ideen und genialen Bemerkungen über die concrete Wirklichkeit der Kunst nicht genug gerühmt werden kann, hinsichtlich des metaphysischen Gehaltes hinter dem grössten Theile seiner übrigen Werke weit zurücksteht? Die Lehre von der Idee finden wir dort nur in einem dürftigen und oft verworrenen Auszuge wiedergegeben und durchaus nicht lebendig in die Metaphysik des Schönen hinübergeleitet. Die allgemeinen Bestimmungen des Schönen beschränken sich auf das Nothdürftigste und gehen nicht über Platon und Schiller hinaus, ohne zugleich die Gemüthstiefe und poetische Fülle des Ersteren in sich zu tragen. Die Lehre vom Erhabenen und Tragischen, vom Komischen, vom Humor werden nur kurz und durchaus nicht im richtigen Zusammenhange angedeutet. So blieb denn in dieser Beziehung der späteren Kunstphilosophie ein weites und reiches Feld der Ernte übrig, und Herr Vischer bringt darum mit seiner neuen Metaphysik des Schönen durchaus keine *Jlias post Homerum.*

Ausser der oben erwähnten Grundlage verlangt aber die heutige Aesthetik ganz vorzüglich ein tüchtiges Studium der Wissenschaft des subjectiven Geistes. Ohne sie ist eine philosophische Einsicht in den Entwickelungsgang der dichterischen Phantasie, eine Phänomenologie des künstlerischen Geistes — diese Basis des wissenschaftlichen Kunsturtheils — undenkbar. Wer vom Standpunkte des Systems in die verschlossenen Tiefen des künstlerischen Schaffens eindringen will, muss er nicht vorher in den Abgrund der Menschennatur hinuntergestiegen sein und ihre Höhen mit der Ausdauer und dem Muthe eines Dante denkend erklommen haben? Hier treten die Mängel der früheren Aesthetik besonders grell an's Licht hervor. Kant fehlte es auf diesem Terrain zwar nicht an dem Ernste und selbst an der Tiefe der psychologischen Forschung; aber bei dem Mangel an eigener Poesie und Einsicht in die Kunstgeschichte bot sich ihm nicht der empirische Gehalt dar, den er hätte durchdringen müssen.

Schiller's Abhandlung über die naive und sentimentale Dichtung berührte vielfach die Fragen über das Wesen der Dichternatur, beschränkte sich aber auf einzelne ebenso geistvolle, als verständige Reflexionen und fasste die Sache nicht an der Wurzel. Schelling liess in seinem Bruno, seinen Vorlesungen über das akademische Studium, seiner Rede über das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur die tiefsten Ahnungen über das Geheimniss des künstlerischen Schaffens hervortreten; doch blieb es bei einzelnen prophetischen Andeutungen und Orakelworten, die sich über ihren Gehalt nicht wissenschaftlich auszuweisen suchten.

Tieck, Novalis und Hölderlin enthüllten theils in der Form des Kunstromanes, theils in bedeutsamen Selbstgeständnissen und tiefsinnigen Betrachtungen das geheimnissvolle Leben des Dichtergemüthes und erschlossen mit prophetischen Blicken die stille Werkstätte des künstlerischen Schaffens, verkündigten aber ihre Offenbarungen in der Sprache poetischer Phantasie und Reflexion und liessen das wissenschaftliche Interesse im Ganzen unberührt. Jean Paul, der ihnen verwandt ist, theilte die Beobachtungen, die er an seiner eigenen Schöpferthätigkeit anstellte, in strengerer Ordnung mit, ging aber doch auch nicht über vereinzelte Bemerkungen hinaus und brachte dieselben keineswegs mit der systematischen Erkenntniss der allgemeinen Menschennatur in Zusammenhang.

Bei Solger finden wir das Wesen der schaffenden Begeisterung lebendig und bedeutsam entwickelt; doch sagt er uns nichts darüber, wie sich dieser höhere Zustand des künstlerischen Subjectes zu den Vorstufen seines Bewusstseins verhalte und daraus hervorbilde. Auch vermissen wir bei ihm die gründlichere Einsicht in den Unterschied des Genie's vom Talente, die strengwissenschaftliche Bestimmung der Phantasie, u. s. w. Selbst Hegel, der die Psychologie im dritten Theile der Encyclopädie mit gewohnter dialektischer Kraft durchführte, machte davon in den betreffenden Abschnitten seiner Aesthetik nur eine oberflächliche Anwendung, und so wenig die Verdienste der neueren Kunstphilosophen, namentlich Weisse's, um dieses Gebiet ihrer Wissenschaft verkannt werden dürfen, so brachte es doch keiner derselben zu einer Phänomenologie des künstlerischen Geistes, die sich als wissenschaftliches Ganze zusammenschlösse.

Was nun ferner die philosophische Betrachtung der Weltgeschichte und der sie bewegenden ideellen Mächte anbetrifft, deren Nothwendigkeit sich in unserer Zeit auch dem Aesthetiker vorzüglich nahe legt, so dürfen wir sagen, dass, wie überhaupt die speculative Entwickelung dieser Wissenschaft erst in die neueste Zeit fällt, so auch ihre Anwendung auf die Kunstphilosophie noch im Entstehen begriffen ist. Herder besass das lebendigste Organ für die Auffassung volksthümlicher Individualitäten und machte die staatlich-sittliche, wie die poetische Entfaltung derselben zum Gegenstande langjähriger Studien. Wie tief er sich theilweise in die verschiedenartigsten Richtungen, Empfindungen und Anschauungen

der Vergangenheit hineingelebt habe, beweisen seine Ideen zur Geschichte der Menschheit und seine Stimmen der Völker zur Genüge. Was ihm jedoch abging, das war nächst der speculativen Consequenz und Energie sowohl die gründliche Kenntniss des positiven Stoffes der Weltgeschichte, als auch namentlich der feste Zusammenhang in seinen Ansichten vom Entwickelungsgange der Literatur und Kunst. Schiller's Beruf zur Geschichtschreibnng, der vielfach bestritten worden ist, haben wir an dieser Stelle nicht zu würdigen; dass er aber für die Geschichtsphilosophie einen freien und grossen Blick hatte, beweisen seine vortrefflichen Bemerkungen über den Geist des Griechenthums, besonders seiner Religion und seines Staatslebens, die er in den umfassenderen Abhandlungen niederlegte. In Betreff der speculativ-historischen Würdigung des Christenthums, namentlich in seiner Gestaltung als mittelalteriger Katholicismus, ging er freilich nicht weit über die Aufklärung seiner Zeit hinaus, sowie auch seine Einleitungen in die grösseren Geschichtswerke und die dort eingestreuten Betrachtungen, so gross der politische Verstand ist, den sie beurkunden, an der reflexiven Aeusserlichkeit des Rationalismus leiden. Schlegel und Tieck waren grosse Kenner der Literaturgeschichte, bewährten aber nicht die entsprechende Einsicht in die Weltgeschichte und bewiesen auch durch ihre eigenen poetischen Schöpfungen, dass sie dieses Moment des Geistes als ein untergeordnetes ansahen und nur geringe oder vorübergehende Sympathien dafür hatten. Ihre Unterscheidung zwischen der antiken und romantischen Dichtung und Weltansicht gründete sich auf sehr unbestimmte Vorstellungen vom Geiste des Griechenthums, des Christenthums und Germanismus. Auch Solger beschränkte sich in einer Art von idyllischer Abgeschlossenheit auf das Terrain des Kunstschönen und suchte die Gestaltungen desselben unabhängig von ihrem universalhistorischen Grund und Boden zu begreifen. Am meisten noch forschte er nach dem Zusammenhange der Literatur und Kunst mit dem religiösen Bewussstein, oder wurde vielmehr durch die Dialektik der Sache selbst darauf hingewiesen, ohne jedoch auch hierin die geschichtlichen Entwickelungsgänge sich mit Gründlichkeit zum Bewusstsein zu bringen. Dagegen entfaltete Hegel auf diesem Felde, wenn irgendwo, den vollen Glanz seines ebenso gedankenmächtigen, als im Concretesten einheimischen und über ein weites Reich des gelehrten Wissens gebietenden Geistes. Seine Darstellung der historischen Kunstideale erwuchs aus den Tiefen der von ihm begriffenen allgemeinen, weltgeschichtlichen Substanz, die er mit grosser Vorliebe durch Beleuchtung ihres eigentlichsten Kerns und Mittelpunktes, nämlich des religiösen Bewusstseins, zur Erkenntniss brachte. Dass er hierbei der Darstellung des Alterthums eine unverhältnissmässige Ausdehnung gönnte, hing mit dem Gang seiner Studien eng zusammen und hat allerdings die Oekonomie des Systemes stark beeinträchtigt. Indessen hat er uns jedenfalls die Wege durch das frühere Dunkel gelichtet und uns den Muth eingeflösst, auch die späteren, allerdings weit schwierigeren und

reicheren Perioden der Weltgeschichte mit dem philosophischen Gedanken zu durchdringen. Was uns namentlich noch obliegt, ist die Entfaltung der Volksideale nach der Seite des objectiven Geistes, auf den Hegel doch nur selten und nicht mit der gebührenden Ausführlichkeit hingedeutet hat. Wir bedürfen einer Dogmengeschichte der Staats- und Rechtsidee, der Freundschaft und Liebe, der Familiensitte, des Volkslebens, u. s. w. Höchst verdienstliche Beiträge zu einem solchen Werke lieferte Wachsmuth in seiner hellenischen Alterthumskunde und in seiner umfassenden Schrift über die Völkergeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, die durchaus noch nicht die verdiente Berücksichtigung gefunden zu haben scheint.*) Daneben bemühte sich Schlosser in seiner Geschichte des Alterthums und des achtzehnten Jahrhunderts, die organische Hervorbildung der poetischen Literatur aus dem Ganzen der Staats- und Sittengeschichte nachzuweisen, die Werke der Dichter als die lebendigsten und getreuesten Spiegel des volksthümlichen und öffentlichen Lebens aufzustellen und aus diesem Gesichtspunkte in das tiefere Verständniss derselben einzuführen. Gervinus folgte ihm hierin mit vorwaltendem Interesse für die pragmatische Literaturgeschichte und suchte die Wurzeln der deutschen Dichtung, soweit sie in den Boden des allgemeinen Bewusstseins ihrer Zeit hineinreichen und davon genährt werden, mit seltenem Scharfblicke und reicher Gelehrsamkeit auf, ohne jedoch den Anforderungen der Aesthetik Genüge zu leisten. In keinem Falle kann sich der Kunstphilosoph gegenwärtig darauf berufen, dass es ihm an Vorarbeiten für den geschichtsphilosophischen Theil seiner Wissenschaft gebreche, obgleich er sich gerade hier am meisten bescheiden muss, einen vorläufigen Versuch zur Ausgleichung des empirischen mit dem philosophischen Elemente zu machen, da die Geschichte dem wissenschaftlichen Ringen nach Einheit und Uebersicht die unendliche Breite der zunächst ohne durchgreifende Ordnung auseinanderliegenden Thatsachen entgegenhält und hier nicht überall der Löwe sogleich aus der Klaue zu erkennen ist.

Die vierte Hauptforderung, die wir an den Aesthetiker zu stellen haben, ist die, dass er mit der Kunstgeschichte auf's Gründlichste vertraut sei und das Vermögen der künstlerischen Reproduction besitze. Er muss, die Sache ganz streng genommen, eine ursprüngliche Dichternatur sein, die, wenn sie auch den Dichterberuf nicht zur Lebensaufgabe macht oder wenigstens nicht dabei verbleibt, doch eine künstlerische Bethätigung hinter sich weiss und aus der Mnemosyne derselben die lebendige und der Particularität entnommene Anschauung des in sich ringenden und schaffenden Genius schöpft. Nur so kann ihm ein Bewusstsein über das allgemeine Subject der Kunstgeschichte aufgehen, ohne das er sich die Wirksamkeit der einzelnen Individualitäten niemals zur

*) Wachsmuth's europäische Sittengeschichte, 5 Theile, in 7 Abtheilungen 1831 sqq.

rechten Klarheit bringen wird. Was man nicht erlebt hat, davon weiss man nichts zu sagen; das gilt vom Kritiker, wie vom Dichter und Historiker. Wer keinen grossen Sinn und starken Charakter mitbringt, der müht sich vergebens ab, Geschichte zu schreiben. Schlosser'n gelingt jeder Wurf der Darstellung, weil er eine erhabene Seele, wie Dante, in sich trägt. So wird denn auch der Kritiker mit äusserlichen Beobachtungen, fremdartigem psychologischem Raisonnement oder auch mit logischen Kategorien, die aus ihrer Abstraction nicht heraustreten, um das Kunstwerk herumgehen und das geheimnissvolle Leben desselben niemals herausfühlen, wenn er es nicht aus eigener Erfahrung weiss, von welchem Herzschlage die Brust eines Dichters bewegt wird. Sie ist ein Heiligthum, diese Dichterbrust, das nur Priester und Eingeweihte betreten dürfen.

So lässt uns denn auch die Kunstgeschichte gar nicht im Zweifel darüber, dass die tiefen und treffenden Kunsturtheile jederzeit nur von solchen Geistern gefällt wurden, denen selbst eine künstlerische Natur eigen war. Winckelmann eröffnet in unserer deutschen Literatur die Reihe der kritischen Häupter als ein Phidias, der sich an die Kunst des Alterthums wie an die eigene Vergangenheit erinnerte, als er, für den Meisel zu spät kommend, den Griffel wählte, um die Antike noch einmal zu einem ihr fremdgewordenen Zeitalter reden zu lassen. In Lessing's Persönlichkeit sehen wir den Dichter mit dem Aesthetiker vereinigt und beide Beziehungen in's schönste Gleichgewicht mit einander gebracht.*)

*) Einerseits ruht auf Lessing's Schultern die Poesie der neuen Zeit. Er hat das Ringen Klopstock's nach einer die Gegenwart befriedigenden Weltansicht insofern zum Ziele geführt, als er, soweit es die Verständigkeit jenes Zeitalters gestatten mochte, die Tiefen der Religion und Ethik mit unerschrockener Wahrheitsliebe und unbesiegbarem Scharfsinne durchforschte und den einfachsten Ausdruck für das suchte, was ihm der unvertilgbare Gehalt des frommen Gefühles und des überlieferten Dogma zu sein schien. Diese Substanz hat er aber nicht bloss in der wissenschaftlichen oder volksthümlich belehrenden Weise zu Tage gefördert, sondern zugleich den Genius in sich gefunden, der ihn befähigte, die Errungenschaft seiner Intelligenz als einen Kreis von schöpferischen Ideen des Daseins in der Dichtung aufgehen und sich offenbaren zu lassen. So traten die Gestalten seiner Dramen, die er mit sehr klarer und fester Phantasie und mit dem lebendigsten Sinne für concrete Einzelheiten entwarf, als Streiter für seine philosophischen Gedanken auf. Zum ersten Male bot sich auf den deutschen Brettern der Anblick einer Welt dar, die das Bekannteste und Nächste, was die Wirklichkeit enthielt, im Lichte der Idee darstellte und seinem tieferen Wesen nach enthüllte. Andererseits aber brachte dieser wahre und in seiner Weise reichbegabte Dichter den grössten Theil seines Lebens in der Verwaltung des erhabenen Richteramtes im Reiche der Schönheit hin. Es lag wohl an seiner literarischen Vielgeschäftigkeit, dass er sich die Zeit nicht gönnte, ein speculatives System der Aesthetik aufzubauen, sondern sich unverzüglich in die kritische Betrachtung des Einzelnen hinein warf. Als Dichter trug er ja die reichste Ahnung der Idee, wie sie in ihrer Allgemeinheit sich der Erkenntniss aufschliesst, schon in sich, und das Gefühl der ewigen Schönheit war die Lebensluft, die er einathmete, in der sein Geist heranwuchs und gedieh. In dieser Beziehung lässt er sich

Auch Herder, der sich die Durchdringung fremder Poesie zu einer Hauptaufgabe seines Lebens machte, finden wir dafür mit eigenen Dichtergaben ausgerüstet, die ihn freilich zum Theil in seinen kritischen Arbeiten irre leiteten, aber nicht, weil sie ihrer Natur nach einer solchen Thätigkeit im Wege standen, sondern weil sie in ihrem eigenen Kreise nicht zur klaren und gediegenen Durchbildung gelangten.*) Schiller's belehrende und treffende

füglich mit Winckelmann vergleichen. Während aber Jener, von einer wunderbaren Liebe zur antiken Schönheit entflammt und dadurch jedem anderen Interesse entzogen, die eigene künstlerische Kraft ganz und gar der geschichtlich-ästhetischen Reproduction aufopferte und, Kritik und eigene Poesie in sich vermengend, seinen Gegenstand oft im Schwung der Ode verherrlichte, aber gerade desshalb nicht immer den Anforderungen an die Bestimmtheit des wissenschaftlichen Gedankens zu genügen vermochte, so sparte Lessing, von einem sehr gesunden Instincte geleitet, sein Dichtervermögen für dic selbstständige Production auf, bannte seine Phantasie in die festen Grenzea der dramatischen Charakteristik und Lebensveranschaulichung und wandte sich sodann, durch die Befriedigung des Schöpferdranges vollkommen in sich beruhigt, der besonnenen, anspruchslosen Betrachtung der Literaturgeschichte zu. Er urtheilte über das fremde Werk als ein Meister, der eben selbst von der Arbeit kam und sich in die ganze Entstehung eines Gedichtes hineinzuversetzen wusste. Desswegen mussten seine Winke und Ausstellungen so ausserordentlich belehrend auf den producirenden Dichter einwirken, während der Kunstphilosoph dann freilich seine Mühe hatte, aus einer Menge von zerstreuten Bemerkungen und mit Hilfe ergänzender Combinationen das ästhetische System des Kritikers zusammenzufügen.

*) Wie dieser Geist überhaupt die Sendung oder das Schicksal hatte, alle substanticllen Elemente seines Zeitalters in sich zu vereinigen, alle mit Liebe zu erfassen und zu allen Liebe zu entzünden, wie er aber, gewissermaassen als ein Brahmane des achtzehnten Jahrhunderts, nicht über die gährende Ahnung und den träumerischen Enthusiasmus hinauskam und darum nicht die Fähigkeit in sich fand, die Gebiete des Geistes bestimmt von einander zu sondern, so begegneten sich der Dichter und Aesthetiker in ihm fast nur zu gegenseitiger Verwirrung. Seine Poesien sind weiblich zarte Nachklänge, in denen die Töne aller Jahrhunderte in einanderfliessen und verschweben. Er singt mild und sinnvoll, wie der sterbende Schwan der dahingegangenen Völkerpoesie und verklärt sich im milden, geheimnissvollen Abendrothe einer einst so überreichen Vergangenheit; aber die Gegenwart in einem festen Mittelpunkte zu ergreifen, vermag er ebenso wenig, als seiner tiefen Gemüthlichkeit die männliche Kraft inwohnt, sich über die schwerfällige Langsamkeit der Reflexion hinaufzuschwingen Wie er nun solcherweise, in Gedankenprobleme und Gelehrsamkeit vertieft, nicht die freie Brust und die heitere Stirn auf den Kampfplatz des Gesanges mitbrachte, so war denn auch andererseits sein Geist nicht ruhig und nüchtern genug, wenn er die schwere Arbeit des wissenschaftlichen Denkens übernehmen sollte. Die poetische Bildkraft wollte auch dann von ihm befriedigt sein und drängte sich in der Gestalt von wuchernden Gleichnissen und Symbolen in den prosaischen Lehrvortrag ein. Sein beständig beschwingtes und aufgeregtes Gemüth warf das angefangene Gebäude des Systemes, wenn es die dämonische Naturgewalt zu beeinträchtigen drohte, rasch und ungeduldig über den Haufen und benutzte dann den Ertrag des Gedankens zu einem Kampf auf Leben und Tod gegen die unerbittliche Consequenz der Wissenschaft. Für den Aufbau der Aesthetik durfte man also von einem solchen Geiste nur einzelne, wenn auch zum Theil prachtvolle Bausteine

Urtheile über die Schöpfungen anderer Dichter, lassen allenthalben die ernsteste Beobachtung der eigenen künstlerischen Thätigkeit durchblicken. Er hätte bei diesem grossen Bewusstsein um das eigene Schaffen und bei seiner unzweifelhaften speculativen Genialität*) vor Vielen den Beruf gehabt, eine Phänomenologie des Dichtergeistes zu schreiben, wenn es ihm gelungen wäre, die Transscendenz der kantischen Philosophie und die reflexive Aufklärung des Jahrhunderts ganz zu überwinden. Göthe hütete sich zwar, um der naiven Schöpferthätigkeit in keiner Weise zu schaden, vor der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Literatur und Aesthetik, fällte aber gelegentlich über Kunstwerke und dichterische Persönlichkeiten kurze und kernhafte Urtheile, die das Mark ihres Gegenstandes trafen. Sein grosser Blick überschaute noch im spätesten Lebensalter mit wunderbarer Sicherheit und Schnellkraft die Bestrebungen der Gegenwart und fand ohne Mühe sogleich das Wesen jeder Dichtung heraus. Solch ein Mann, dem die Poesie in allen Gliedern lebte, brauchte nur zuzugreifen, um das Richtige und Wahre zu finden; er hatte sich darüber gar nicht weiter zu besinnen. Auch die Brüder Schlegel, namentlich der ältere, waren Dichter und bewiesen ihre Stärke hauptsächlich in der poetischen Reproduction der Kunstwerke. Wenn sie in dieser Beziehung gewöhnlich bei dem äusserlichen Schmucke und sinnlichen Glanze stehen blieben und weniger tief in den Gehalt der dichterischen Weltansicht eindrangen, so beruht diess nächst dem Mangel an philosophischer Bildung hauptsächlich auf der Eigenthümlichkeit ihres eigenen Dichtergenius, der über die seelenvolle Auffassung und Verklärung der Natur, über den Genuss der subjectiven Gemüthswelt und das lyrisch-musikalische Erklingen derselben nicht hinausreichte. L. Tieck ergründete in den Werken seiner Vorbilder und Lieblinge mit seltener Feinsinnigkeit und Bildung eigentlich doch nur dasjenige, was er selbst als schöpferische Macht in sich trug, und gerieth dadurch zwar in eine ge-

---

erwarten. In Bezug auf das praktische Urtheil aber verliess er sich auf die Kraft des momentanen Einfalles, auf die durch alle Erzeugnisse der Literatur genährte und belebte Phantasie, auf die feierliche Erhabenheit des Redeworts und auf eine bunte, magische Bildersprache, deren Quellen ihm niemals versiegten. Er besass einen mächtigen Instinct, die Eigenthümlichkeit eines Dichters, eines Kunstwerkes im grossen Ganzen herauszuahnen, wie er denn auch als Pan in den volksthümlichen Naturgeistern der Geschichte webt und waltet. Aber die Gesammtheit eines künstlerischen Organismus durch alle Fasern der Besonderheit und Einzelheit zu verfolgen, war ihm nicht gegeben, und so entdeckte er selten die freie Vernünftigkeit des Kunstwerkes, die sich nur im Bestimmten und Concreten offenbaren kann.

*) Er hat sie in seiner Jugendarbeit, dem Briefwechsel zwischen Julius und Raphael, fast glänzender bewährt, als in seinen späteren Abhandlungen. — Noch fehlt uns eine umfassende Darstellung seines philosophischen Standpunktes. Eine Aufgabe, der sich mein Freund Carriere in Giessen unterziehen sollte! Die Jahrbücher würden ihm dafür gewiss gern ihre Spalten öffnen!

wisse Einseitigkeit, wirkte aber vielleicht gerade desshalb als Kritiker um so bedeutender. Denn was er über Shakspeare, Camoëns, u. s. w. gesagt hat, ist unvergänglich, wie seine Dichtungen. Jean Paul urtheilte aus seiner dichterischen Empirie heraus mit einer Sicherheit und Leichtigkeit, wie Göthe, weniger grossartig und imperatorisch, aber mit einer reicheren Fülle concreter Beziehungen, die sein vermittelnder Humor rasch in die kürzesten und überraschendsten Bilder zusammendrängte. Hegel und Solger blieben in den Portrait's, die sie von einzelnen Dichtern und ihren Productionen entwarfen, oft in farbloser Allgemeinheit stehen, ziehen aber einzelne kühne Farbenstriche, die ihr poetisches Talent hinlänglich beurkunden. So liesse sich bei Heine, Gutzkow, Mundt, Wienbarg, u. s. w. der Zusammenhang des geistvollen Kunsturtheiles mit der poetischen Productivität leicht nachweisen. Doch — wir haben diese einleitenden Bemerkungen bereits über das Maass ausgedehnt; es ist Zeit, dass wir zu unserem Hauptgegenstande übergehen. —

Referent drückt dem Herrn Professor Vischer vor allen Dingen seinen innigsten Dank aus für die vielfachen Belehrungen, die er aus seinem Werke geschöpft hat, und rechnet im Voraus darauf, dass es dieser würdige Gelehrte nicht als Beeinträchtigung des ihm gebührenden Ruhmes betrachten wird, wenn Referent im Verlaufe seiner Kritik manche Mängel seiner Entwickelung rücksichtslos aufdecken sollte. Die Wahrheit, die Herr Vischer und ich über Alles hochschätzen, kann hierdurch nur gewinnen. Herr Vischer hat sich der logischen Begründung der Schönheitsidee mit einer Schärfe und Energie unterzogen, die einen wesentlichen Fortschritt der Aesthetik herbeiführen muss. Seine Lehrsätze treten mit einer Geschlossenheit und Bestimmtheit auf, die uns an Hegel's Encyclopädie erinnert, obgleich Herr Vischer es besser versteht, als Hegel, das wissenschaftliche mit dem dialektisch-pädagogischen Interesse auszugleichen. Denn seine durchaus klare und vereinfachende Methode eignet sich was dem hegel'schen Vortrage selten nachzurühmen ist — ganz vortrefflich dazu, den akademischen Zuhörer von Stufe zu Stufe in die philosophische Erkenntniss hineinzuführen. Ohne dadurch den Rechten der Speculation etwas zu vergeben, sucht er sich dem gesunden Verstande so viel als möglich anzunähern und ihn über sich selbst hinaus in die Region der Dialektik zu erheben. Die beigefügten Anmerkungen, die das glänzendste Zeugniss für die reiche Belesenheit und philosophische Gelehrsamkeit des Verfassers ablegen, dienen sodann dazu, den Lehrsatz durch eine Menge von concreten Beispielen zu veranschaulichen und das Verhältniss desselben zur Geschichte der Kunstphilosophie in's Licht zu setzen. Die Metaphysik, die sich durch das Ganze hindurchzieht, steht auf hegel'schem Boden, bietet aber in ihrer Anwendung auf das Schöne eine Menge von neuen Resultaten dar. Diess gibt sich namentlich in der Lehre vom Erhabenen und Komischen zu erkennen, die Herr Vischer mit vollem Rechte dem Organismus der Metaphysik des Schönen einordnet.

Ausser Hegel sind es besonders Kant, Solger, Schelling, Schiller, Jean Paul und Ruge, deren Entwickelungen er in den dialektischen Gang seines Systemes aufgenommen und darin gereinigt hat. In dieser Weise zeigt sich die Geschichte der Aesthetik, übergegangen in den logischen Fluss der neuen Metaphysik, durch die ganze Darstellung hindurch, und eine abgesonderte Zusammenfassung lag wenigstens nicht im Interesse des ersten Theiles, der rein logischer Art ist, wie solches von dem Verfasser selbst S. 37 näher begründet wird: „Die Geschichte der Aesthetik als Wissenschaft ist in das System selbst in der Weise aufzunehmen, dass die bedeutendsten Gedanken, welche in ihr hervorgetreten sind, als Momente desselben sich einreihen. Es kann diess nicht in dem Sinne vollzogen werden, in welchem die gegenwärtige Philosophie es als Gesetz des Verhältnisses zwischen der Geschichte der Philosophie und den Stufen der logischen Idee aufstellt; denn nicht nur ist die Aesthetik als Wissenschaft zu neu, um eine solche Reihe von Prinzipien darzustellen, sondern es kann überhaupt, was von den Grundlagen der philosophischen Systeme gilt, nicht ebenso auf die abgeleiteten Theile angewandt werden. Nur ungefähr und theilweise lässt sich die logische Folge der Begriffsmomente in der Metaphysik des Schönen mit der geschichtlichen Folge der hierüber vorgebrachten Gedanken zusammenstellen; im Uebrigen reihen sich dieselben ohne besondere Rücksicht auf ihre zeitliche Ordnung allerdings in das System so ein, dass sie, ihres Anspruches auf erschöpfende Bedeutung entkleidet, als Glieder sich zur Totalität des Begriffes zusammenfügen." (Dazu vgl. die Bemerkung S. 38 unten.) Es gehört gewiss nicht zu den kleinsten Verdiensten des Herrn Vischer, dass er seinen Vorgängern Schritt für Schritt mit seiner Kritik gefolgt ist und dieselben nicht, wie selbst Hegel so oft, ignorirt hat. Dagegen haben wir es zu bedauern, dass er sich in Betreff der allgemeinen Metaphysik, die sich freilich im Verlaufe seines besonderen metaphysischen Systemes in und an dem letzteren zu bewähren hat, ohne Weiteres auf die Ergebnisse der neuesten, d. h. Hegel'schen, Philosophie stützt und es unterlässt, eine übersichtliche Entwickelung seiner metaphysischen Grundansichten dem Ganzen des Systemes vorauszuschicken. Er sagt zwar S. 48. „Da — die Aesthetik hier nicht im encyclopädischen Zusammenhange gelehrt wird, so hat sie sich zunächst einfach an das Schlussresultat der Metaphysik anzulehnen und muss diess als bekannt, ja als anerkannt und als einen geistigen Besitz der Zeit voraussetzen." Aber was ist das Schlussresultat der Metaphysik? Wir fragen billig: welcher Metaphysik? Herbart, Hegel, Krause, Schelling sind alle vier Metaphysiker; aber jeder von ihnen ist in der Wissenschaft zu anderen Resultaten gelangt, und stimmen vielleicht diejenigen ihrer Schüler, die ihnen nicht bloss nachschwören, sondern ihre Ansichten Punkt für Punkt der Prüfung des eigenen Denkens unterwerfen, auch wirklich so genau, wie etwa die 72 Uebersetzer des alten Testaments, mit einander überein? Darf man also wohl behaupten, dass es heutzutage eine Me-

taphysik gebe, zu der sich alle philosophischen Zeitgenossen conformiren könnten? Von Herrn Professor **Vischer** wissen wir zwar freilich, dass er ein Hegelianer ist. Aber sollte er seinen Meister wirklich für infallibel halten? Sollte er gar keine Gebrechen und nicht sogar-fundamentale Gebrechen in der Hegel'schen Logik entdeckt haben? Ist diess der Fall — und es kann fast nicht anders sein, da Herr Vischer seinen Meister gewiss mit gründlichem Fleisse und zugleich mit selbstständiger Kritik durchgearbeitet hat — so musste er sich gedrungen fühlen, **seine** Metaphysik, wenigstens den allgemeinen Grundzügen nach, dem Systeme der Aesthetik voranzustellen. Diess um so mehr, da er sein Lehrbuch für akademische Vorlesungen schrieb, also doch wohl hauptsächlich für Studirende, die er nicht als fertige Logiker voraussetzen durfte. Wie wenig übrigens die Gegenwart **allgemein** geneigt ist, die Resultate der Hegel'schen Logik als ihren „**geistigen Besitz**" zu betrachten, beweist die starke Opposition, die sich von so vielen Seiten gegen dieses System erhebt. Man ist nicht gesonnen, die Lehrsätze Hegel's und seiner Schüler als ein symbolisches Buch anzusehen, dem man sich ohne Weiteres als der philosophischen *norma credendi et docendi* zu fügen habe. Man reservirt sich auch nach dieser Seite hin seine Freiheit und Selbstständigkeit und nimmt von dem „*Nil admirari*" auch nicht die Hegel'sche Autorität aus. — Was nun das Verhältniss des Verfassers zur **Wissenschaft des subjectiven Geistes** betrifft, so werden wir zwar in den folgenden Bänden seines Werkes häufigere Gelegenheit haben, ihn von dieser Seite kennen zu lernen; doch tritt schon hier seine tiefe Kenntniss der menschlichen Natur und der in ihr waltenden Gesetze, namentlich in den Kapiteln vom Erhabenen und Komischen, hervor. Auch der sittlich-ernsten und gediegenen Ansicht von dem Zwecke und der Bedeutung des menschlichen Lebens und der Weltgeschichte können wir nur mit aufrichtigster Hochachtung gedenken. Herrn **Vischer's** ehrenfeste und brave Gesinnung, die ethische Gediegenheit seiner Weltansicht hätte Niemand in Zweifel ziehen sollen, so verschieden auch die Urtheile über seine dogmatische und religionsphilosophische Ueberzeugung ausfallen mögen. Wer mit diesem Tiefsinne das Walten der Nemesis im Menschengeschick ergründet hat und ihren geheimsten Pfaden mit so heiligem Ernste gefolgt ist, der steht in seiner inneren Lebensrichtung auf den festesten sittlichen Fundamenten, und sollte er selbst in die grössten theoretischen Irrthümer verfallen sein. Wir müssen ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, dass er durch sein vorliegendes Werk nicht bloss die Kunstphilosophie, sondern auch die Ethik in hohem Grade gefördert und bereichert hat. Ausserdem können wir nicht umhin, die ästhetische Feinheit und den reproductiven Takt, den er gelegentlich bei der Erwähnung und Besprechung einzelner Dichter, dramatischer Charaktere, u. s. w. an den Tag legt, aus voller Seele anzuerkennen und zu bewundern. Speculative Kraft, vielseitige Gelehrsamkeit, ursprünglicher und ausgebildeter Kunstsinn, humoristische Lebendigkeit und

sittlicher Ernst vereinigen sich in diesem Geiste auf eine seltene Weise.

Ehe wir nun die wissenschaftliche Prüfung des vorliegenden Werkes eröffnen können, halten wir es für nothwendig, unseren Lesern eine übersichtliche Darstellung seines Inhaltes vorzuführen. Es ist ganz unmöglich, über die ersten Sätze eines solchen Systemes, die sich bis zu den spätesten Theilen desselben durchzuführen haben, ein gerechtes Urtheil zu fällen oder einem fremden Urtheile darüber Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wenn man nicht mit den Resultaten des Ganzen vertraut ist und die Ableitung derselben in ihren Hauptzügen vor sich hat. Von unseren Lesern dürfen wir aber nur einem kleinen Theile nach voraussetzen, dass sie, durch ein durchgehendes Studium des Vischer'schen Buchs vorbereitet, unsere Recension in die Hand nehmen werden. Um so mehr hoffen wir, durch die nachfolgende Reproduction, die zugleich als ein Beitrag zur Geschichte der neueren Philosophie betrachtet werden kann, ihren Wünschen entgegenzukommen.

Die Metaphysik des Schönen:

I. Das einfache Schöne:

Das Prinzip aller Dinge ist ein Denken, das sich in eine Menge von Gegensätzen spaltet. Alle diese Gegensätze sammeln sich aber in dem höchsten Gegensatze, dem des Subjectes und des Objectes (S. 47), von welchen jenes das Denkende, dieses das Gedachte ist. Das Object ist zwar auch Denken, aber verhülltes, nicht entbundenes. Das Denken kommt im Subjecte zu sich selbst und findet sich durch dasselbe im Gegenstande, d. h. es erkennt sich. Es kann aber als dieses enthüllte und enthüllende Denken des Subjectes jenes verhüllte Denken nicht in Freiheit umschaffen, nicht in die Gewalt seiner Willkür bekommen. Das letztere Denken ist und bleibt also ein unfreies, eine blosse Naturnothwendigkeit. Da nun das Denken in der verhüllten Form nicht sich selbst entspricht, so muss es in allen Zeiten auch als enthüllendes Denken dagewesen sein und bleiben. Mit anderen Worten: Es kann niemals eine Zeit gewesen sein und niemals eine Zeit kommen, in welcher keine selbstbewussten Wesen existirten oder existiren. (S. 26, 27.) In diesen selbstbewussten Wesen vollzieht sich die Aufhebung jenes Gegensatzes zwischen dem Subjecte und dem Objecte, vollzieht sich mit anderen Worten die absolute Idee, und zwar durch eine Thätigkeit, welche zuerst getheilt auftritt, sich aber sodann wieder zur Einheit zusammenschliesst. Diese gedoppelte Thätigkeit ist das Erkennen und das Wollen. Das Subject weiss sich nun zugleich als ein einzelnes und endliches Wesen und als die Gesammtheit alles Seienden. Sein Wille sucht durch die Handlung als eine reale Bewegung es selbst als seiendes, aber vereinzeltes Subject mit der Gesammtheit des Seienden auf eine thatsächliche Weise in Einheit zu setzen. Das Handeln ist

aber nicht im Stande, die Ineinsbildung des Allgemeinen und Einzelnen in einem gegebenen Zeitpunkte zu vollenden. Es genügt folglich seinem Zwecke nicht.*) Der Geist erhebt sich also auf den Standpunkt, auf welchem er die absolute Idee in sein Bewusstsein aufnimmt, d. h. auf welchem er erkennt, dass der Widerspruch, der oben angegeben wurde, sich in der unendlichen Entwickelung des Universums ewig löst oder die Einheit des Subjectes und Objectes zwar auf keinem einzelnen Punkte der Zeit und des Raumes als solche zur Erscheinung kommen kann, sich aber in allen Räumen und im endlosen Verlaufe der Zeit durch einen beständig sich erneuernden Prozess der Bewegung verwirklicht. Diese Lösung ist eine unausbleibliche und nothwendige. Sie liegt im Wesen und Entfaltungsgange der absoluten Idee selbst. Oder, so zu sagen: Jener Widerspruch ist vor seiner Lösung schon gelöst. So im Bewusstsein vollzogen, heisst die absolute Idee der absolute Geist. (S. 29, 47 vgl. S. 81.) Er ist es also, der den Gegensatz zwischen Subject und Object nicht mehr zu überwinden strebt, sondern überwunden hat und sein ungetheiltes Wesen in einer absoluten, reinen Form darstellt (S. 19). Was von dem Ganzen der absoluten Idee gilt, das leidet auch volle Anwendung auf ihre Theile. Sie breitet sich nämlich zu einem Kreise besonderer Ideen auseinander. Unter Idee haben wir aber immer den Begriff der Dinge zu verstehen, insofern er in seiner Wirklichkeit rein und ohne Mangel sich ausprägt. Sonach begreifen wir unter den besonderen Ideen die Gebiete des Lebens, insofern ihre Wirklichkeit als ihrem Begriffe entsprechend gedacht wird. Auch die besonderen Ideen treten auf keinem einzelnen Punkte des Raumes und der Zeit als vollendete und totale auf. Ihr Begriff erreicht sein volles Dasein nur in der Gesammtheit der ihm angehörigen Wesen und ihrer Entwickelung, so dass jedes derselben das andere ergänzt und die Mängel des vorhergehenden Zustandes im folgenden überwindet (S. 49, 59). Um nun die ihm entsprechende Form hervorzubringen, wiederholt der absolute Geist die Theilung in Subject und Object. Hierbei verfährt er aber so, dass das Object das eigene, selbsterzeugte Gegenbild des vom absoluten Gehalte durchdrungenen Subjectes ist. Die Rangordnung der Formen, die sich solcherweise der absolute Geist gibt, hängt von zwei Umständen ab, nämlich 1) davon, ob das Gegenbild dem Subjecte und seinem absoluten Gehalte vollkommen adäquat ist, und 2) davon, ob das Subject sich mit Freiheit als Urheber desselben in ihm wiedererkennt. Die Religion nun, welche die stoffartige Urform des absoluten Geistes ist, verschlingt sich mit ihrem sinnlich bestimmten Gegenbilde in unfreier Verwechselung zu einer dunkeln Einheit. Im Schönen ist das Gegenbild zwar ebenfalls noch sinnlich bestimmt; aber das Subject steht ihm hier

*) Das Einzelne „kann nie das Ganze sein." Auch das „von absolutem Gehalte durchdrungene Subject" „bleibt der Totalität als einzelnes gegenüberstehen."

als dem seinigen frei gegenüber. In der Philosophie endlich ist das Gegenbild Geist, wie die Subjectivität, die es durch die reine und freie Thätigkeit des Denkens erzeugt und in ihm ganz bei sich selbst bleibt (S. 22). Sie ist der einzige ganz entsprechende Ausdruck der absoluten Idee; denn die Wirklichkeit derselben kann in Wahrheit nur durch den Gedanken erfasst werden. So ist denn die Idee auf zweierlei Weise wirklich: im allgemeinen, ewigen Weltverlaufe und im zusammenfassenden Geiste des Denkenden (S. 50).

Fragen wir nun, ob es nothwendig sei, dass der Geist, der doch als der absolute nur im philosophischen Gedanken zur vollendeten Form seiner Selbstdarstellung gelangt, sich die untergeordnetere Form des Schönen erschaffe, so dient Folgendes darauf zur Antwort. Das Gesetz der dialektischen Bewegung bringt es mit sich, dass in jedem Gebiete des Lebens der Anfang mit dem unentwickelt Einen gemacht und von da durch den Gegensatz zur vermittelten Einheit übergegangen wird (S. 20). Jede Entwickelung fordert also zuerst ein Unmittelbares, d. h. Etwas, das sein oder begriffen werden kann, ohne dass dazu ein Anderes vorausgesetzt werden muss. Von da geht jede Entwickelung über zu dem, was von einem Anderen hervorgebracht wird und sich unabhängig von demselben nicht erhält oder begreifen lässt. Zwischen dem Ersten und Zweiten tritt so das Verhältniss gegenseitiger Beziehung ein, sie streben zu einander. Denn das Eine ist im Andern und das Andere im Einen. Es ist ein Gegensatz vorhanden, der sich aufheben muss, und diese Aufhebung ist das Dritte, ihr Resultat die vermittelte Einheit (S. 50). Die Nothwendigkeit des Schönen beruht nun darauf, dass der Geist, nachdem er den Standpunkt bereits eingenommen hat, in welchem die Gegensätze des Daseins aufgehoben sind, auch auf diesem Standpunkte selbst wieder zunächst mit der Form der Unmittelbarkeit beginnt, dass er die absolute Idee selbst wieder in der Form des Gefühles und der Anschauung vor sich hinstellt. Betrachten wir freilich die Sache genauer, so tritt eigentlich die Religion als das Unmittelbare und Erste, das Schöne als die Vermittelung und die Philosophie als die vollendete Einheit auf. Die Religion nämlich ist das Gefühl, in welchem Subject und Object noch gar nicht geschieden sind. Was sie von Formen der Vermittelung aus sich erzeugt, das bleibt, eben weil sie sich von jener Grundlage auch in ihren höheren Formen nicht zu befreien vermag, in der stoffartigen Verwechselung von Subject und Object hangen. Das Schöne dagegen entspricht der Anschauung, in welcher dem Subjecte, obgleich auf sinnliche Weise, klar geschieden ein Object gegenübertritt. Diese Gegenüberstellung ist offenbar bereits Vermittelung. Vergleichen wir aber zunächst den Standpunkt des Schönen nur mit dem der Philosophie, so haben wir das oben erwähnte Gesetz der dialektischen Lebensbewegung hier nur insofern in Anwendung zu bringen, als es den Ausgang vom Unmittelbaren und den Fortgang zum Vermittelten ausspricht. Der Philosophie gegenüber stellt sich

das Schöne als Unmittelbarkeit, als sinnliche Form dar, während jene die Form der sich im Fortgange aufhebenden Vermittelung ist. (S. 51, 52.)

Diesem Gesetze*) zufolge gelangt denn der Geist zu einem Punkte, wo sich ihm der Schein erzeugt, dass ein Einzelnes, in der Begränzung von Zeit und Raum Daseiendes seinem Begriffe schlechthin entpreche, dass also in ihm zunächst eine besondere Idee und dadurch mittelbar die absolute Idee vollkommen verwirklicht sei. Diess ist zwar insofern ein blosser Schein, als in keinem einzelnen Wesen seine Idee vollkommen gegenwärtig ist. Da aber die absolute Idee nicht eine leere Vorstellung, sondern allerdings im Dasein, nur nicht im einzelnen, wahrhaft wirklich ist, so ist es inhaltsvoller Schein oder Erscheinung. Diese Erscheinung ist das Schöne. Das Schöne ist also die Idee in der Form begränzter Erscheinung. Es ist ein sinnlich Einzelnes, das als reiner Ausdruck der Idee erscheint, so dass in dieser nichts ist, was nicht sinnlich erschiene, und nichts sinnlich erscheint, was nicht reiner Ausdruck der Idee wäre. (S. 53, 54.)

A. Die Idee:

Das Allgemeine kann sich im Einzelnen nicht unmittelbar darstellen und vergegenwärtigen. Es muss sich dazu der Vermittelung durch ein Besonderes bedienen. Oder: die absolute Idee offenbart sich in der einzelnen Gestalt des Daseins nur dadurch, dass sie eine bestimmte Idee in dasselbe eintreten lässt. Wo alsdann die bestimmte Idee auftritt, da findet sich sofort auch die absolute Idee ein. Denn die bestimmte Idee gehört der absoluten wesentlich an, und diese kann ohne jene durchaus nicht gedacht werden. Wo aber ein organischer Theil ist, da ist auch das Ganze, zwar nicht in das wirkliche Dasein herausgetreten, aber doch so, dass es in den Theil miteingeschlossen ist. So kann es denn auch zunächst immer nur eine bestimmte Idee sein, welche in der schönen Erscheinung zum Ausdrucke kommt. Aber mittelbar tritt hier nicht nur diese oder jene Idee, sondern die absolute Idee, die Idee schlechthin in die Erscheinung. (S. 55 sqq.)

Wir haben, um von vorn herein jedem Missverständnisse vorzubeugen, die Idee streng zu unterscheiden von dem abstracten Begriffe. Unter dem letzteren verstehen wir die von uns gedachten Bestimmungen der Dinge, welche bloss ein allgemeines Moment enthalten, das zwar zu dem wesentlichen Gehalte eines selbstständigen lebendigen Wesens mitgehört, aber damit ein solches noch nicht ausmacht. Abstract sind solche Begriffe, weil kein selbstständig lebendiges Wesen in ihnen erschöpft ist, weil sie also nicht als bestimmende und durchdringende Seele eines begränzten Umkreises erscheinender Zustände und Lebensthätigkeiten sich offenbaren können. Insofern dagegen der Inbegriff alles dessen, was ein selbstständiges lebendiges Wesen in sich vereinigt, und

*) Vgl. S. 101 unten.

wodurch es in Beziehung zu anderen tritt, gedacht wird als in der Objectivität völlig durchgeführt, heisst er Idee. Die Welt der Ideen und eben hiermit des Schönen beginnt daher zuerst mit den Reichen des Lebens. Darnach treten die besonderen Ideen als Prinzipien von Lebensgebieten, und zwar zunächst als Gattungen im engeren Sinne des Wortes, d. h. als Ideen innerhalb der Gränze auf, wo sich die Idee noch als bewusstlose Lebenskraft verwirklicht. Jede Gattung aber ist die Besonderung oder Art einer höheren (allgemeineren) Gattung. So bildet sich eine Stufenfolge von Gattungen, in welcher die absolute Idee ihren Gehalt in wachsender Tiefe und Fülle verwirklicht.

Je höher in dieser Reihe eine Idee steht, desto grösser muss auch die Schönheit sein. Weiterhin begreift jede einzelne Idee wieder eine Einheit von Momenten in sich. Je bedeutender eine Idee ist, desto reicher und bestimmter treten diese Momente hervor, desto lebendiger werden sie aber auch von der Einheit durchdrungen und aufgenommen (S. 65 sqq. 76).

Diese Stufenfolge von Gattungen baut aber die Idee nur, um auf der höchsten Stufe bei ihren eigenen, in den vorhergehenden Stufen verborgenen Wahrheit anzukommen und in sich zurückzugehen. Sie tritt als Selbstbewusstsein hervor und wird Persönlichkeit. Dieser höchste Gehalt der Idee ist zugleich der höchste Gehalt des Schönen. Alle vorhergegangenen Stufen der Idee erhalten jetzt die Bedeutung, die Persönlichkeit als werdende anzukündigen (S. 72).

Die Persönlichkeit erweitert sich zur Gesammtperson, welche durch vereinte Thätigkeit ihrer Glieder die Zwecke des Geistes verwirklicht. In dieser geistigen Welt erreicht die Idee ihre wahre Bedeutung, und Ideen heissen nun die grossen Mächte des sittlichen Lebens (S. 75).

Hiernach ist der Inhalt des Guten die Hauptsubstanz, die sich im Schönen zur Erscheinung bringt, wobei jedoch nicht zu übersehen ist, dass das Gute, dessen Verwirklichung in einem Einzelnen die Schönheit mittelst des Scheines darstellt, in der That nur im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit sich durchführt. Die Religion nun, welche den Gehalt der absoluten Idee als reale Einzelheit, die selbst das volle Absolute ist, fixirt, aber durch ihre eigene Vertiefung in sich selbst die Schranke ihrer endlichen Vorstellungen — freilich ohne es sich einzugestehen — hinweggräumt, führt der Schönheit keinen Gegenstand zu, den sie nicht schon in ihrem Bereiche der sittlichen Mächte vor sich hätte, vielmehr ist die Schönheit dazu bestimmt, die Substanz, die ihr selbst eigen ist, aus der Form der verwechselnden Empfindung und Vorstellung, die sie in der Religion an sich trägt, zu befreien und so, als das Höhere, die Religion in sich aufzuheben. Was sodann das Verhältniss der Schönheit zur Wahrheit betrifft, so versteht es sich von selbst, dass, insofern man unter der Wahrheit den reinen Inhalt der sich verwirklichenden Idee versteht, alles Schöne wahr ist. (S. 77 sqq.)

B. Das Bild:

Die Idee soll als in einem Einzelnen vollkommen verwirklicht erscheinen. Dieses Einzelne heisst Bild, insofern diejenige bestimmte Idee, welche den Inhalt des Schönen abgibt, sich darin individualisirt. Das Individuum nun ist zufällig, d. h. wann und wo ein solches entstehe, hängt nicht bloss von der Gattung ab, sondern zugleich von einem Zusammentreffen solcher Bedingungen, die sich aus dem gleichzeitigen Zusammensein der Gattungen ergeben. Diese Bedingungen treffen bei der Entstehung jedes einzelnen Individuums in so unberechenbarer Weise zusammen, dass eine unendliche Verschiedenheit die Individuen derselben Gattung von einander trennt. Die Zufälligkeit der Entstehung führt also eine weitere Zufälligkeit herbei, nämlich die unendliche Eigenheit des Individuums. Zugleich bleibt das Individuum mit den ausser seiner Gattung liegenden Lebensbedingungen in fortdauernder Wechselbeziehung, die als beständiges Leben ewig eine — unbestimmbare — Reihe von Entwickelungen mit sich bringt. —

Je grösser nun aber der Reichthum der Momente ist, den eine Stufe in sich begreift, um so deutlicher wirkt auch die Idee als Mittelpunkt in ihr. In demselben Grade, in welchem die hierdurch gegebene Regelmässigkeit, wächst auch mit jeder Stufe die Zufälligkeit, entbindet sich zur Freiheit und Eigenheit des gegen die Gattung sich behauptenden Individuums und macht sich als Spiel der Abweichung von der Regel geltend. — Aus dem Zusammensein der Gattungen geht jedoch ausser den obigen noch eine Form der Zufälligkeit hervor, durch welche jene im Schönen unentbehrlichen Zufälligkeiten selbst in ihrer Erscheinung getrübt werden. Indem nämlich die einzelne Gattung zugleich mit allen anderen ihre Zwecke durchführt, so stösst sie mit den Zwecken anderer aus absoluter oder beziehungsweiser Bewusstlosigkeit ebenso leicht schlechtweg feindselig zusammen, als sie mit ihnen unmittelbar oder mittelbar günstig zusammenwirkt. Durch diesen Conflict stellt jedes Individuum, während es seine Gattung darstellt, zugleich Anderes mit dar, was in den Zusammenhang seiner Gattung nicht gehört; — eine Störung, welche bis zu rein zufälliger Aufreibung fortgeht. Dieses sinnlose Uebel erscheint erst als Widerspruch zwischen der Gattung und ihrer Wirklichkeit in den Individuen. (S. 93 sqq.)

C. Die Einheit der Idee und des Bildes:

Das ganze Leben als das unendliche Zugleichwirken der in der absoluten Idee enthaltenen bestimmten Ideen ist beständige Setzung und Aufhebung des Zufalles. Es muss wesentlich die Macht sein, das Fremde, was es in sich aufnimmt, in sich und sein Eigenes zu verarbeiten. (S. 117 sqq.)

Das Einzelne ist nichts Anderes, als die wirkliche Gattung, nicht unmittelbar, sondern durch die Mitte des Besonderen oder der Art. Die Gattung ist also der innere Grund und die bewegende Macht im Individuum. In dieses Verhältniss nun scheint eine

Trübung einzutreten, wenn die empirische Gattung im empirischen Individuum sich verwirklichen soll. Denn diess geschieht eben auf dem Boden, auf welchem die Gattungen anders, als es ihre innere Stufenordnung verlangt, auf einander wirken und daher ihre Durchführung in ihren Individuen der Zufälligkeit verfällt (S. 135, 136).

Diese Trübung findet aber, was zunächst die Zeugung der Individuen betrifft, in der That nicht Statt. Der Zufall bietet zwar der Gattung die dazu erforderlichen Stoffe dar; aber diese trägt die Kraft in sich, ihre Individualisirung innerhalb dieser Stoffe und mittelst derselben zu vollziehen. Auch die unendliche Eigenheit der Individuen stellt sich bei näherer Betrachtung keineswegs als eine solche Trübung heraus. Während sie nämlich auf denjenigen Stufen, wo die Idee nicht als Subjectivität wirklich ist, nur eine geringe Bedeutung hat, weil dort das Einzelne nur als selbstloser Durchgang des Allgemeinen erscheint, so steigt da, wo die Idee als Seele und höher als Geist wirkt, in dem Grade, in welchem ein Individuum das Allgemeine seiner Gattung in sich darstellt, die Eigenthümlichkeit und umgekehrt. Weit entfernt also, einander auszuschliessen, sondern sich vielmehr diese Gegensätze. Sticht nämlich ein Individuum aus allen übrigen hervor, sind die Kräfte der Menschheit so eigenthümlich in ihm gemischt, dass es keinem anderen gleicht, so braucht das Individuum dazu offenbar eine ungemeine Fülle von Kräften, sonst ist nicht vorhanden, was sich durchdringen könnte. Eben durch den Besitz dieser Kräfte fällt aber auch in die Augen, was von Kräften der Gattung selbst dem begabtesten Individuum fehlt. Also tritt mit jenem Unterschiede des Individuums von anderen zugleich sein Unterschied von der Gattung hervor. Zugleich jedoch ist ebensosehr die Gattung in grösserer Fülle gegenwärtig in dem so hervorstechenden Individuum, als in allen anderen, und was dasselbe von diesen trennt, hebt es also vielmehr gerade in's Licht der Gattungsallgemeinheit um so mehr empor. Auch der Zufall der wechselnden Erregung, welche auf das Individuum von Seiten der ausserhalb seiner Gattung liegenden Bedingungen des Lebens eindringt (vgl. S. 95), wird für das Individuum nur die Bedeutung haben, dass durch ihn beständig die Aeusserungen der Thätigkeit hervorgerufen werden, welche im Wesen der Gattung liegen. Wo aber die Gattung dem Gebiete des selbstbewussten Lebens angehört, da besteht ihr Wesen darin, den ganzen, durch diese Art der Zufälligkeit gegebenen Stoff nicht nur zur organischen Form und für blinde Zwecke zu verarbeiten, sondern dieses so Geformte durch einen zweiten Akt, in welchem sie die Unmittelbarkeit aufhebt, in die Idealität des Willens umzubilden, welcher die geistige Allgemeinheit und die gegebene Eigenthümlichkeit des Individuums sammt ihren wechselnden Erregungen zur Einheit eines Ganzen verschmelzt. Zwar kann keine Persönlichkeit über die in ihrer Naturbasis begründeten Eigenheiten ganz hinaus. Indem sie aber diese Nothwendigkeit erkennt und danach mit ihrer geistigen Kraft haushält, erhebt sie diese

Grenze selbst zu der ihrigen und ist in der Begrenzung unbegrenzt. Jene Einheit des Allgemeinen und Individuellen ist eine thätige. In ihr bewegen das Allgemeine der Gattungsregel und das Zufällige der Individualität einander im Kampfe. Dieser Kampf bringt aber die untrennbare Zusammengehörigkeit beider Momente dadurch zum Vorscheine, dass sich der Widerstreit als ein sich selbst aufhebender Widerspruch offenbart. Daher kann in ihm kein Hinderniss des Schönen liegen. (S. 136 sqq.)

Alle diese Formen der Zufälligkeit heben also die volle Gegenwart der Gattung in ihrem Individuum, welche zum Schönen gefordert wird, nicht auf; vielmehr werden sie wesentlich in dieselbe mit aufgenommen und bedingen ihre Vollendung. Aber wohl verkümmert oder erliegt das Individuum im Zusammenstosse mit dem Fremdartigen, was die Natur der Gattung in ihm weder abzuhalten, noch auszuscheiden vermag. Andererseits ergänzen und ersetzen sich wieder im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit alle Trübungen der Idee und bewirkt sich auf diese Weise das höchste Gut. (S. 142 sqq.)

Nun fordert aber das Schöne die reine Wirklichkeit der Idee in einem begränzten einzelnem Wesen. Daher genügt jene Aufhebung des fremdartigen Zufalles im Weltganzen nicht; vielmehr muss etwas geschehen, wodurch der Schein einer Zusammenziehung dieses unendlichen Flusses auf einen Punkt erzeugt wird. Hiernach ist das Schöne eine Vorausnahme des vollkommenen Lebens oder des höchsten Gutes durch einen Schein. Möglich ist derselbe nur, wenn das, was durch ihn als Vorgang im Einzelnen dargestellt oder vorausgenommen wird, im unendlichen Ganzen wirklich ist. Seine Nothwendigkeit aber ist bereits oben dargethan worden. (S. 145).

Da nun die Wirkung dieses Aktes darin bestehen muss, dass das Individuum als jedem Zusammenhange entnommen erscheint, welcher die reine Gegenwart der Idee in ihm trüben kann, so darf die Gestalt desselben nicht nach ihrer inneren Mischung und Zusammenfügung, sondern nur nach ihrer Totalwirkung, wie sie auf der Oberfläche erscheint, in Betracht kommen. Der Körper muss in reinen Schein umgewandelt sein. (S. 146).

Aus der zur völligen Durchsichtigkeit geläuterten Gestalt des Schönen leuchtet nun die bestimmte Idee des von ihm gereinigten Individuums hervor und gibt ihr die Bedeutung eines Weltalls. So ist das Schöne reine Form, d. h. ganz zur Gestalt gewordene Idee und zum vollen Ausdrucke der individualisirten Idee befreite Gestalt. (S. 148, 149.)

Der subjective Eindruck des Schönen:

Da das Schöne Erscheinung ist, so setzt es mit Nothwendigkeit Bewusstsein, Subjectivität voraus, der es erscheint. Es ist nur schön, indem es aufgenommen wird; ein Schönes, das Niemanden erscheint, existirt nicht und ist undenkbar. Es ist aber dafür gesorgt, dass es gesehen wird. Dieses Sehen ist zunächst

ein sinnliches; das Schöne muss sich zuerst an die endliche Seite des Subjectes wenden. (S. 178 sqq.) Die sinnliche Bestimmtheit des schönen Gegenstandes besteht darin, dass die in ihm erscheinende Idee eine durchsichtige Form hat. Da nun die Idee absolute Thätigkeit, also Bewegung, Entwickelung ist, so muss der schöne Gegenstand als ein bewegter erscheinen. Diese Bewegung durchdringt den Stoff, aber durchaus liberal, so dass seiner Zufälligkeit kein Zwang angethan wird. Nun erwäge man, dass im Subjecte dieselbe Idee als Geist lebt und wirkt, und dass es damit, wie das Schöne, die Sinnlichkeit verbindet, dass aber im Schönen beide rein von einander durchdrungen sind, während das Subject zunächst das empirische ist, von welchem nicht erwartet werden kann, dass diese freie Harmonie in ihm vollzogen sei. Diese Harmonie wird also das empirische Subject suchen, und was es sucht, muss es, als Möglichkeit, in sich tragen. Im Schönen findet es nun das vollendet, was in ihm unvollendet ist. So berühren sich beide als schlechthin homogene Wesen, von welchen das eine dem anderen ergänzend entgegenkommt. Daher ist die innere Bewegung im schönen Gegenstande zugleich eine Bewegung nach dem Subjecte hin, und dieser Bewegung kommt das Subject suchend entgegen. Dieses Herüber und Hinüber ist die Anmuth. (S. 184 sqq.) — Was der Zeit nach zuerst wirkt, ist die sinnliche Bestimmtheit des schönen Gegenstandes, und was ihr zuerst begegnet, die Sinnlichkeit des Subjectes. Aber in die erstere ist völlig und ohne Rest die Idee ergossen, welche das eigentlich Wesenhafte und Thätige im ganzen Gegenstande ist. Daher ist auch im anschauenden Subjecte die Sinnlichkeit nur in einer unendlich kleinen Zeitdauer für sich betheiligt, der Geist eilt alsbald durch sie dem Geiste im Gegenstande zu. Das Sinnliche ist hier die zwang- und widerstandslose, reine Mitte zwischen Geist und Geist, So wirkt denn auch das Schöne, welches zufolge seiner reinen Form im Sinne zwanglos vollendeten Einklanges persönlich ist, in eben demselben Sinne personbildend. Durch das Schöne wird nämlich die Einheit des geistigen Gehaltes mit aller sinnlichen Erregung durch die reine Form und als reine Form im Subjecte begründet. Zusammengefasst mit dieser Wirkung auf das Subject, ist nun das Schöne zu bestimmen als die sich selbst erscheinende oder sich selbst anschauende Idee, der durch die Mitte des angeschauten Bildes sich mit sich selbst zusammenschliessende Geist. (S. 189 sqq.)

Die ästhetische Stimmung im Subjecte ist als Reflex des Objectes, auch für sich betrachtet, eine reine Mitte der gegensätzlichen Formen seiner Thätigkeit. Kant bestimmt ganz richtig diese Mitte als ein freies Spiel und die damit verbundene Lust als reines, d. h. interesseloses Wohlgefallen, welches zugleich allgemein sei und doch vor allem und ohne allen Begriff Statt finde. (S. 192, 202.) Um Einiges in diesen Bestimmungen vor Missverständnissen zu wahren, muss hier Folgen-

des bemerkt werden. Die sinnliche Bestimmtheit des schönen Gegenstandes ist von der Allgemeinheit durchdrungen, und das Allgemeine isolirt sich nicht als Begriff, sondern geht im sinnlich Einzelnen auf. Daher wendet sich der schöne Gegenstand auch im Subjecte nicht an das Gegensätzliche, das so oder anders sein kann, nicht an seine sinnlichen Launen, sondern an die allgemeine Sinnlichkeit in ihm, nicht an seinen Geist, sofern er mehr oder minder fähig ist, das Allgemeine als Begriff zu denken, sondern an den Geist in ihm überhaupt, wie er als rein menschliche Fähigkeit ohne Gegensatz zur Sinnlichkeit in der Einheit der Persönlichkeit aufgeht. Also es wendet sich bloss an den Menschen im Subjecte, an das, worin sich alle gleich sind, an die Gattung im Einzelnen. Auf die Grundeinheit des Geistes, in welcher er noch von seiner Sinnlichkeit nicht unterschieden ist, und aus welchen das bestimmte Denken als Begriff erst hervortaucht, wirkt das Schöne. Es gehört dem Menschen als Menschen und muss, ohne Begriff, als Gefühl allgemein mittheilbar sein. (S. 206, 207.)

II. Das Schöne im Widerstreite seiner Momente:

Die Einheit des einfach Schönen erschliesst sich ihrem eigenen Gesetze gemäss zum wirklichen Widerstreite seiner Momente. Damit verlässt es aber seinen Kreis nicht. Was sich aus ihm entfaltet, ist nur eine Bewegung im Schönen selbst, und dieses muss sich aus dem Streite wieder zu seiner Einheit herstellen. (S. 214.)

Das Bild ist in der oben entwickelten Einheit mit der Idee zwar das eigene, von ihr untrennbare Gebilde der Idee, aber dessen ungeachtet die unselbstständige Seite des Ganzen. Denn es muss, wenn es sich behaupten soll, von der Idee in reinen Schein umgewandelt sein. Soll sich daher die Einheit des Ganzen als lebendiger Gegensatz bethätigen, so muss die Entgegensetzung zuerst von der wesentlich selbstständigen Seite ausgehen. So reisst sich denn die Idee aus ihrer ruhigen Einheit mit dem Gebilde los, greift über dasselbe hinaus und hält ihm als dem Endlichen ihre Unendlichkeit entgegen. Sie überwächst ihr Gefäss und macht an ihm geltend, dass sie mehr, als es, dass sie unendlich ist. So entsteht das Erhabene. (S. 218 sqq.)

A. Das Erhabene:

Das Einzelne ist zugleich als wesentliche Erscheinung der Idee und zugleich als verschwindend gegen ihre Allgemeinheit gesetzt. Wenn die Idee im Erhabenen über das Einzelne hinausweist, so weist sie nicht in eine andere Welt, sondern nur in ihre eigene hinein, in welcher sie das Einzelne als ihr Individuum ebenso sehr setzt, als aufhebt. Die Idee bleibt ganz Präsenz; aber die einzelne Präsenz derselben weist über sich in die unendliche Präsenz hinein, in welcher jedoch mit allem Anderen eben auch die einzelne vorliegende Präsenz, obgleich aufgehoben, doch ebenso sehr gesetzt ist. (S. 221 sqq.)

a. Das objectiv Erhabene:

Das Erhabene in der Sphäre der Idee als unbewussten Wirkens. (S. 231.)

α. Das Erhabene des Raumes:

Das Erhabene des Raumes ist entweder positiv oder negativ. Das positive entsteht zunächst, wenn ein Gegenstand zu seinen Umgebungen in einem solchen Verhältnisse der Grösse sich befindet, dass er sich in's Unendliche auszudehnen scheint. Der Uebergang zur negativen Form verbirgt bereits in sich die Erfülltheit eines Raumes durch eine Menge von Gegenständen, welche so gross ist, dass sie unendlich zu sein scheint. Die eigentlich negative Form der räumlichen Erhabenheit ist aber die Leere. (S. 234, 237.)

β. Das Erhabene der Zeit:

Zum positiv Erhabenen der Zeit ist ein Gegenstand vorausgesetzt, welcher Spuren so langer Dauer an sich trägt, dass man die Zeittheile derselben und zugleich die Summe dessen, was an ihm vorüberging, zusammenzufassen ermüdet. Nunmehr scheint es, als habe der Gegenstand, obgleich geworden und vergänglich, die unendliche Zeit an sich zu bannen gewusst; Anfang und Ende verschwinden im Dunkel. Erscheint aber selbst das lang Dauernde, welches geeignet war, das positiv Erhabene der Zeit darzustellen, und mit ihm alles Dauernde als vergänglich, so kommt dadurch die reine Unendlichkeit der Zeit zum Ausdrucke, wogegen das längste Dasein ein verschwindender Punkt ist. Diess ist die negative Form. (S. 239 — 243.)

γ. Das Erhabene der Kraft:

Dynamisch erhaben ist ein Gegenstand, wenn er den umgebenden an Kraft so sehr überlegen ist, dass die seinige, obgleich durch ein Maass begrenzt, dennoch zugleich alles Maass zu überschreiten scheint. (S. 243.)

Aber über jeder Kraft lässt sich eine höhere vorstellen, und der Abschluss dieser Steigerung durch die Vorstellung einer wirklich unbedingten Kraft ist die Aufhebung der ganzen Kategorie. Der Fortgang in's Unendliche hebt sich in die ideelle, wahrhaft bei sich bleibende Einheit der Reflexion in sich auf. Was über den Kräften steht, muss ein Anderes sein, ein in sich Unendliches, ideelle Einheit. Hier geht der Geist auf. (S. 251 — 253.)

Zugleich mit der Kraft heben sich aber, weil sie in ihr als aufgehoben enthalten sind, alle Formen des objectiv Erhabenen auf. Es ergibt sich jetzt für das anschauende Bewusstsein selbst, dass nur eine doppelte Täuschaung von Seiten des Subjectes den Schein der wahren Erhabenheit in diese ganze Sphäre gelegt hat. Die erste Täuschung bestand darin, dass der in Wahrheit begrenzte Gegenstand, als ein in's Unendliche fortgesetzter, die

zweite darin, dass diese Unendlichkeit der blossen Fortsetzung als wahre Unendlichkeit aufgefasst wurde. Das Subject würde kein Object erhaben finden, wenn es ihm nicht seine Unendlichkeit durch einen Vorgriff unterlegen würde. Sobald es sich darauf besinnt, so erscheint nicht mehr das Object, sondern das Subject als erhaben. Das Leihende tritt an die Stelle dessen, dem geliehen wurde. (S. 253.)

b. Das Erhabene des Subjectes:

Die Negation im objectiv Erhabenen erscheint also jetzt als eine Negation des objectiv Erhabenen, und diese Negation ist das sich als ideelle Einheit des Ich setzende Subject. (S. 255.) Erhaben erscheint nun ein Subject, wenn es durch die Macht seines Willens die umgebenden Subjecte so weit übertrifft, dass seine eigene, obgleich sie begrenzt ist, in das Unbegrenzte zu steigen scheint. (S. 256.)

α. Das Erhabene der Leidenschaft;

Kraft mit Bewusstsein, wobei vom Gehalte des Bewusstseins abgesehen wird und bloss die Gewalt der Bewegung, worin das Unmittelbare und das mit Bewusstsein Gewollte in einander verschwindet, den ästhetischen Eindruck bestimmt. (S. 257.)

β, Das Erhabene des bösen Willens:

Wird die Leidenschaft als unmittelbarer Wille des Subjectes unvergeistigt in die Form der abstracten Freiheit erhoben, und behauptet sich so der als Prinzip aufgestellte Eigenwille als allgemeiner und vernünftiger Wille, so erscheint das Böse. Es ist erhaben, wenn bei dieser Entwickelung so bedeutende Kräfte thätig sind, dass der Widerstand der umgebenden Subjecte dagegen in Nichts verschwindet, und so das negative Wesen sich in eine schauderhafte, einsame Unendlichkeit positiver Wirkungskraft zu erweitern scheint. (S. 260.)

γ, Das Erhabene des guten Willens:

Der Wille des Subjectes, der sich dem allgemeinen und vernünftigen Willen als Organ hingibt, ist der gute Wille. Das Subject als Einzelnes kann aber aus dem in dem allgemeinen Willen enthaltenen Inbegriff der sittlichen Ideen nur eine bestimmte zu seinem Lebenszwecke erheben. Wenn das Subject ganz mit diesem sittlichen Zwecke verwächst, so scheint dieses — vergleichsweise — ebenso Subject zu bleiben, als sich zum Gesammtsubjecte der Gattung zu erweitern. Das Subject hat aber seine sittliche Kraft durch wirkliche Thätigkeit im Widerstande zu messen. In diesem Kampfe muss ihm das Erhabene der Leidenschaft beistehen. Der gute Wille im positiven Verhältnisse zu der mit ihm vereinigten Kraft der Leidenschaft heisst Pathos im positiven Sinne. (S. 265.) Das negativ Pathetische dagegen ist der gute Wille,

der dem eigenen Leiden die Unendlichkeit seiner Freiheit entgegensetzt. (S. 268 sqq.)

Da sich aber über jedem sittlich erhabenen Subjecte ein erhabeneres vorstellen lässt, so ist kein Subject wahrhaft sittlich erhaben, und da das Gute in dem Grade, in welchem es zur Gemeinschaft vieler Subjecte wird, an Macht und Bedeutung gewinnt, so heben sich die Grenzen der Subjectivität in diesem Verhältnisse gegenseitiger Ergänzung auf. Der Widerspruch der Unendlichkeit und Endlichkeit im Subjecte, der Einzelheit desselben mit der Allgemeinheit seines zwar bestimmten sittlichen Pathos, sowie des Letzteren mit dem Inbegriffe aller sittlichen Ideen, tritt in Kraft, und es wird offenbar, dass das Subject in seiner Erhabenheit mehr ist, als es selbst. (S. 274.)

c. Das Erhabene des Subject-Objectes oder das Tragische:

So ist es denn die reine, thätige Einheit, welche als unendliche Wechselergänzung der Subjecte sich als allgemeine Subjectivität oder als absolutes Subject ewig erzeugt. Dieses absolute Subject ist die wahre Unendlichkeit nicht nur in den guten Subjecten, sondern in allen, und das Waltende nicht bloss in der Welt der Subjecte, sondern auch der innere Grund im objectiv Erhabenen und in den harmlosen Gestalten des Schönen, die in diesem Kreis verwickelt sind. Da nun die Subjectivität niemals vollig über diesen objectiven Grund ihres Lebens hinaus kann, so herrscht die Unendlichkeit zunächst von unten herauf als strenge objective Nothwendigkeit. Aber ebenso sehr ist das wahrhaft Unendliche absolutes Subject in den Subjecten, wie sie sich über den objectiven Lebensgrund erheben, oder in der Freiheit der Einzelnen die absolute Freiheit, und so bildet es aus dieser eine zweite, geistige Objectivität. Denn die Freiheit, die sich durch Wechselergänzung der Subjecte herausarbeitet und das Zufällige der einzelnen Subjectivität abstreift, wird der Freiheit des Einzelnen gegenüber sittliche Nothwendigkeit. (S. 279, 280.)

Die absolute sittliche Macht kann sich keinen anderen Inhalt geben, als dadurch, dass sie die Naturtriebe mit der Freiheit des Geistes durchdringt. Daher begründet der natürliche Unterschied des Ersteren in ihrer Umbildung den Unterschied der sittlichen Mächte oder Ideen. Dieser Unterschied gestaltet sich zum Gegensatze. Der Gegensatz ist aber in der absoluten Idee, welche nunmehr als absolutes Subject gefasst ist, in harmonische Einheit aufgehoben. (S. 281.)

Die doppelte Form der Objectivität oder Nothwendigkeit soll sich zu einem Ganzen vereinigen. Diess kann sich nur in einem Prozesse darstellen, der nun aufzuzeigen ist. Es entsteht durch solche Vereinigung eine von einem absoluten Gesetze beherrschte Ordnung, die sich in dem Complex ihrer Masse auf eine der beschränkten Einsicht des Einzelnen nothwendig verborgene Weise durchführt. (S. 282.)

Nun erscheint zunächst das Subject als eine Beschränkung, welche das höchste Erhabene sich selbst gibt und wieder aufhebt. Auf diesem Hintergrunde tritt das Subject hervor. Diesem ist es sich mit allem Eigenthume seiner Erhabenheit schuldig, und darin besteht die noch unwirkliche Schuld oder Urschuld. (S. 284, 285.)

Das Subject handelt, bethätigt sich. Die Handlung ist aber unvermeidlich mit der Einzelheit behaftet, welche den subjectiven Willen begrenzt. Sie trennt daher das Zusammengehörige und verletzt die absolute Einheit der objectiven Verkettung. Diese verletzende Trennung ist wirkliche Schuld. Sie ist ein Werk der Freiheit, aber der Freiheit, welche nicht anders handeln kann, weil sie nur die Freiheit des einzelnen Subjectes ist. Sie ist daher bloss Verwirklichung der Urschuld und in diesem Sinne ebenso sehr Unschuld. Sie regt aber den Hintergrund auf, dass er sich als absolutes Ganzes in Bewegung setzt, wodurch die vereinzelnde Handlung in eine unabsehliche Folgenkette hineingezogen wird. Diese Folgen sind aber wesentlich zugleich Gegenschlag des verletzten Ganzen gegen den Verletzenden; eine Saat des Uebels, die ihre Leiden trägt. Das Leiden ist unendlich und steht daher im Missverhältnisse zur wirklichen Schuld, aber nicht zur Unschuld. Wie die allgemeine Urschuld auf allen Punkten in wirkliche Schuld übergeht, so ist auch jederzeit eine Totalsumme des Uebels aufgehäuft, welche hervorbricht, wo eine wirkliche Schuld sie aufstört. Geht das Subject in diesem Conflicte nicht äusserlich zu Grunde, so erhebt es sich dazu, sein Leiden im Zusammenhange mit dem im grossen Ganzen sich durchführenden Zwecke und ebendaher als Folge seiner Schuld zu erkennen. Es reinigt sich und sein Werk und führt dasselbe nicht mehr nach seinem eigenen Sinne, sondern im Sinne des absoluten Ganzen, als Werkzeug desselben durch. Setzt sich aber auch das Leiden bis zum Untergange des Subjectes und seines Werkes fort, so überdauert doch die objective Folgenreihe des Letzteren das Subject und muss sich von der durch das Subject ihm gegebenen Vereinzelung reinigen. Diese ganze Bewegung heisst das Schicksal oder das Tragische. (S. 285—294.)

α. Das Tragische als Gesetz des Universums:

Die Naturbasis tritt hier in den Vordergrund, während die Welt der sittlichen Nothwendigkeit, die sich über ihn erhebt, nur unentfaltet sich im Keime andeutet.

Das absolute Subject erscheint erst in der unmittelbaren Form einer blinden Macht, welche an dem einzelnen Subjecte, das sich mehr durch Güter, als durch Tugenden auszeichnet, ein Beispiel aufstellt, dass das Einzelne, weil es Einzelnes ist, zu Grunde gehen muss. Da die Ueberhebung einem solchen Subjecte zwar nahe liegt, aber noch nicht eingetreten ist, so bleibt die Schuld Urschuld. Daher kommt das Uebel lediglich vom Naturgesetze, nicht vom beleidigten Sittengesetze. Es ist das einfache Gesetz

des Verhältnisses zwischen Individuum und Gattung, dass diese bleibt, jenes vergeht, was durch irgend einen Zufall vollstreckt wird. Hier waltet nur das allgemeine Schicksal, das aber da überraschend und erschreckend hervortreten muss, wo die Lebenskraft sich auszeichnet und wo man daher einen solchen Fall nicht erwartet hätte. (S. 300 — 303.)

β. Das Tragische der einfachen Schuld:

Das Subject überhebt sich, und die Urschuld geht durch einen nothwendigen Akt der Freiheit in wirkliche Schuld über. Die Freiheit nämlich tritt zunächst als Trennung des Subjectes von der sittlichen Substanz auf, und mag sie sich im Fortschritte auch mit dem Guten erfüllen, so behält sie doch den Eigensinn der Einzelheit an sich. Daraus fliesst die Sicherheit, durch welche sich die sittliche Thatkraft selbst das Verderben bereitet. Die Schuld, in welche hier das Subject sich verwickelt, ist eine einfache, d. h. sie gehört nicht in den sittlichen Conflict des Tragischen. Sie verletzt zwar immer ein sittliches Recht, aber nicht ein solches, welches im vorliegenden Falle mit dem anderen, durch das Pathos des Helden vertretenen, an sich eine wesentliche sittliche Einheit bildet, wo denn die Schuld in der Trennung des Zusammengehörigen läge; vielmehr ist es zufällig, welches Verhältniss verletzt wird. Auf diesem Gebiete kann ausser dem guten Willen, der sich verirrt, nur das Böse als Mittelpunkt der tragischen Bewegung auftreten. (S. 303 sqq.)

Durch die Schuld leiden andere Subjecte, die jedoch nicht als völlig schuldlos erscheinen dürfen, sondern durch irgend einen Fehl dem schuldigen Subjecte eine Blösse dargeboten haben müssen. Leiden sie aber, damit die Schuld des tragischen Subjectes in voller Klarheit hervortrete, für ihre geringe Schuld ganz unverhältnissmässig, so tritt als Versöhnung damit entweder der Standpunkt der ersten Form des Tragischen ein, oder das Leiden bringt die innere Erhabenheit zur Entfaltung, was denn mit dem Leiden versöhnt. (S. 306 sqq.)

Die Strafe erfolgt durch den verletzen sittlichen Complex, auf sehr verschiedene Weise. Die ästhetische Einheit ist hier eine um so höhere, je mehr die Strafe als die einfache Kehrseite der Schuld erscheint. (S. 308 sqq.)

γ. Das Tragische des sittlichen Conflictes:

Die Subjecte, die das tragische Ereigniss herbeiführen, stehen in einem so engen Verhältnisse, dass kein Zufall mehr auffallend eingreifen kann. Was sie an einander bindet, ist die sittliche Idee, als Einheit eines Kreises sittlicher Mächte. Aus diesem Kreise sondert sich der Gegensatz zweier sittlich bestimmter Mächte aus, die einander wesentlich fordern und in der absoluten Idee im Einklange stehen. Der reinste Fall ist hier der, dass jede dieser sittlichen Mächte einem von zwei Subjecten als sein Pathos zufällt. Unter diesen beiden Mächten hat die eine das Vorrecht gegen die

andere, obgleich auch diese berechtigt ist. Indem nun jede der sittlichen Mächte einem bestimmten Subjecte zufällt, so tritt nothwendig eine Trennung des gegenseitig sich Fordernden ein. Das Subject kann nur eine sittliche Macht zu seinem Lebensgehalte machen. Im bestimmten Falle kann nur Eines gethan werden. Die abwägende Betrachtung weicht in diesem Gedränge der einseitigen Stärke des Pathos. Die Leidenschaft des Pathos ist aber zugleich Hass gegen das andere Pathos und seinen Vertreter. So reizt und stört die That die Ruhe der an sich unbegrenzten Einheit, in welcher die zu einander gehörenden sittlichen Mächte stehen. Sobald dann das eine Subject durch die That des anderen in seinem Rechte verletzt wird, so führt es den Gegenschlag aus seinem Pathos. Aber es hat, wie Jenes, im Rechte Unrecht und fällt in Schuld. Es geschieht, was Beide wollten; aber es geschieht auch das, was dieses Gewollte verkehrt und aufhebt. Beide erleiden hierdurch unendliches Uebel.

Je reiner in dieser Form des Tragischen die Gerechtigkeit ist, um so tiefer ist die Versöhnung. Liegt keine Schuld hinter dem Inneren, sondern nur im Inneren, so ist auch kein Schicksal anzuklagen. Positiv aber beruht die Versöhnung nach der objectiven Seite nicht nur darauf, dass für den Augenblick wirklich geschehen ist, was jedes der kämpfenden sittlichen Gesetze fordert, sondern in der Aussicht, dass die harte Lehre künftig eine Ausgleichung des einen mit dem anderen vor der Vollstreckung eines grausamen Gegenschlages mit sich führen werde. Das Subject, das nur für sein Pathos Gründe gefunden hat, gelangt zur tieferen Besinnung und lässt dem anderen Pathos neben dem seinigen Gerechtigkeit widerfahren. Es erkennt seine Schuld, lässt seinen Hass in Liebe untergehen und schwebt, mit dem Feinde vereint, über den Gräbern als die geistige Gestalt eines Mannes. (S. 312 sqq.)

Der subjective Eindruck des Erhabenen:

Durch Unlust vermittelte, also in ihrer Entstehung wesentlich bewegte Lust, Zusammenwachsen des ebenbürtigen Geistes im Subjecte mit der unendlichen Idee im Gegenstande. 1) Eindruck des objectiv Erhabenen: Furcht. Aber von da erweitert sich das Subject zu einer gränzenlosen Grösse und Kraft und fühlt sich, so mit dem Gegenstande in Eines zusammengeflossen, in's Unendliche fortströmend und durchaus muthig. 2) Das Erhabene des Subjectes erregt zuerst Empfindungen der Unlust, Grausen, Beschämung und Hochachtung, Mitleid, Ehrfurcht u. s. w. Aber aus diesen Empfindungen erhebt sich das anschauende Subject zu dem Bewusstsein der eigenen wahren Unendlichkeit; es empfindet Kraftgefühl, Muth, Selbstachtung, u. s. w. Das Tragische erregt durch seinen Vordergrund zunächst dieselben Gefühle, wie das Erhabene des Subjectes; aber diese sind von Anfang an durch den drohenden Hintergrund, auf welchem die Subjecte stehen, unter ein Gefühl dunkler Furcht befasst. Das Uebel bricht aus, die Furcht geht in Schrecken und Mitleid über. Die bedrohten Sub-

jecte werden schuldig. Die sittliche Macht, von der sie durchdrungen waren, stellt sich unendlich über sie. Diese Macht ist im reinen Einklange der absoluten sittlichen Idee aufgehoben. Das Gesetz dieses Einklanges übt an den Schuldigen Gerechtigkeit. Absolute Ehrfurcht vor der absoluten sittlichen Macht. Gefühl, ein Glied des ewigen Ganzen zu sein, u. s. w. (S. 322 sqq.)

B. Das Komische:

Die Schönheit fordert für die im Erhabenen auf Kosten des Bildes vorgegangene Störung Ersatz und Genugthuung. Diese kann aber nur in einem neuen Widerspruche bestehen, nämlich in einer negativen Stellung, welche sich nun das Bild zur Idee gibt, indem es sich der Durchdringung mit der Idee widersetzt und ohne sie als das Ganze behauptet. So entsteht eine verkehrte Welt, in welcher das Einzelne die Stellung des Allgemeinen im Bilde sich anmaasst, und es bildet sich eine Erscheinung, welche sich nicht nur gegen ihre eigene Idee auflehnt, sondern in dieser Verkehrung selbst das Schöne sein will. Dieser Widerspruch ist das Hässliche. Soll es entstehen, so muss das Schöne dasjenige in der Erscheinung aufbieten, wodurch, wenn nicht der weitere Akt der Aufhebung in der Idee folgt, diese in Verkümmerung untergeht, nämlich die verworrenen Uebergangsformen zwischen den unbewussten Gattungen und das ganze Bereich des Zufälligen. Das Schöne sammelt so die störenden Elemente als das eigentlich Geltende auf einen Punkt, es idealisirt in *pejorem partem* und setzt sich frei als das Gegentheil seiner selbst, indem es die Gewissheit in sich trägt, dass es seinen reinen Schein auch über das Reich der Störungen auszudehnen, auch sie wieder auflösen wird. In der Sphäre der zufälligen Eigenheit des Individuums erscheint diess als Ueberladung des Charakteristischen (Carricatur). Die Idee aber bleibt, obgleich das Bild ohne sie das Ganze zu sein behauptet, in der That doch die bildende Macht der Einzelheit, muss sich also im Widerstreben des Individuums gegen ihre Durchdringung fortbehaupten, und auf der anderen Seite gesteht das Hässliche, indem es sich anmaasst, schön zu sein, doch damit ein, dass die Schönheit, also die Idee, die es doch von sich ausschliesst, das Geltende sei.

Das Bewusstsein hiervon, welches das zuschauende Subject hat, muss denn auch in das angeschaute Subject irgendwie übergehen; die Hässlichkeit muss sich in die Besinnung auf sich als Widerspruch aufheben. Diese Entbindung der Besinnung im hässlichen Subjecte tritt zwar in die Anschauung; aber, da es dabei bleibt, dass das Bild sein ästhetisches Recht auf Kosten der Idee behauptet, so kehrt darum das angeschaute Subject nicht zur Schönheit zurück. Die Idee wird fortwährend negirt, aber nur insofern sie Miene macht, sich vom Bilde loszureissen, d. h. in der Form der Erhabenheit. Es soll geltend gemacht werden, dass das Bild trotz seiner Einzelheit, die allen Brechungen des Zufalles hingegeben ist, sich doch im völligen Besitze der Idee befindet.

Das Bild gibt der Idee zu verstehen, dass sie seiner bedarf, dass sie nichts ausser ihm ist, dass es sie selbst ist. (S. 334 sqq.)

Erstes Glied:

Was durch das Komische negirt wird, ist: 1) Das Erhabene der organischen Kraft. Die Hässlichkeit erscheint hier als Zweckwidrigkeit. (S. 353.) 2) Das Erhabene des Subjectes. Hier tritt überall die zum Komischen nothwendige Entstellung ein, wo das Selbstbewusste durch das Unbewusste in der Strenge des Zusammenhanges seiner Thätigkeit unterbrochen wird. (S. 356.) Das bedeutendste Gebiet des Komischen eröffnet sich aber in der Sphäre des Willens. Alle Verirrungen, durch welche die Erhabenheit desselben dem Komischen verfällt, erscheint als ein Herabsinken in die Naturnothwendigkeit. (S. 363.) 3) Das Tragische: Indem das Komische den äusseren und inneren Zufall entfesselt, gerathen die sittlichen Mächte in die unendlichen Trübungen seiner verkehrten Welt. Die Hindernisse, welche der äussere Zufall entgegensetzt, wären aber keine, wenn die sittlichen Mächte nicht in der Trennung, der sie in ihrer Verwirklichung unterliegen, ihren urspründlichen Einklang aufheben und sich so dem äusseren Zusammenstosse aussetzen würden. Diese Trennung hat denn letztlich ihren Grund in der Einzelheit überhaupt, als welche die Subjectivität bestimmt ist, also in der inneren Zufälligkeit. Das Subject tritt nun auch im Komischen zunächst als Vertreter einer sittlichen Macht auf, stellt aber, indem es die ungetrennte Erhabenheit seiner Person und der sie erfüllenden Idee zu entfalten meint, vielmehr die Schwäche der einen und darum auch der anderen in's Licht. Indem jedoch die Zufälligkeit hier gegen das Erhabene im Rechte bleibt, so erscheint die Trübung der Idee nicht als Schuld des Subjectes. Geht die That desselben bis zum Bösen fort, so ist zunächst das Misslingen des Versuches die — wenn auch nur negative — Bedingung des Komischen, insofern dadurch das Furchtbare ferngehalten wird. Das Subject erreicht zwar nicht, was er wollte, leidet aber auch, weil es mit der Schuld nicht Ernst ist, nur ein kleines und vorübergehendes Uebel, auf welches sogar die Erreichung eines Gutes folgt, und über die betheiligten Subjecte verbreitet sich ein allgemeines Glück. Die höchste Entwickelung ist hier die Dialektik sich gegenseitig aufhebender Trübungen der sittlichen Idee durch den unblutigen Kampf komischer Subjecte. Jeder leidet dann durch den Anderen eine Verkehrung seiner Zwecke, kommt aber dabei ganz leidlich davon. Das besondere eingebildete Glück wird ihm zwar nicht zu Theil; aber die gewöhnlichen Genugthuungen des Lebens, welche zuletzt übrig bleiben, erscheinen gerade als das Beglückende und Behagliche. (S. 371 sqq.)

Gegenglied:

Woran sich das Erhabene bricht, das ist die begrenzte Einzelheit des Gebildes sammt allen mit ihr gegebenen Formen der

Zufälligkeit, — eine Sphäre, welche sich als eine der Idee selbst mächtige auf Kosten der letzteren, sofern sie als eine fremde Macht herandringt, geltend machen soll. Zuerst muss nun der Gegensatz zwischen beiden Gliedern als unendlich auftreten, also das, worin die Idee untergeht, als ein von ihr Verlassenes erscheinen. (S. 374.)

Zusammenfassung beider Glieder zu widersprechender Einheit:

Beide Glieder bilden einen Gegensatz, d. h. sie stehen sich so entgegen, dass das eine gerade das enthält, was das andere durch seinen Begriff ausschliesst. Indem sie nun in eine Anschauung vereinigt werden, so bilden sie einen Contrast. Es nimmt mit dem Ansehen, als werde die Idee das Endliche plötzlich überwachsen und überfliegen, ein plötzliches Ende, und im Nu wird das Erhabene mit seinen Schwächen enthüllt, es wird klar, dass die Idee sich von ihrer Grenze nicht befreien kann. Der Contrast aber muss sich durch eine Bewegung, durch welche die beiden Glieder in einander übergehen, zum Widerspruche steigern. Es muss dasselbe Subject als Gegenstand sein, das von dem einen Ende plötzlich auf das andere umspringt, und zwar so, dass in der vorhergehenden Weise schon die folgende entgegengesetzte und in der folgenden noch die vorhergehende enthalten ist. Dasselbe Subject muss in demselben Punkte zugleich als weise oder stark und als thöricht oder schwach erscheinen. So verlacht der komische Standpunkt, was er achtet, und achtet, was er verlacht. Dieser Widerspruch erreicht nun erst seine Tiefe, wenn er als Widerspruch des Selbstbewusstseins mit sich selbst hervortritt. Das Subject muss gesetzt werden als bewusst um die Verkehrung seines Strebens durch das unendlich Kleine, in welchem es befangen ist. Da jedoch diese Ausdehnung des Selbstbewusstseins im komischen Subjecte nicht wirklich vorhanden ist, so muss ihm der Zuschauer das mangelnde Selbstbewusstsein leihen. Dieses Leihen muss natürlich unbewusst sein. Dem Leihenden sagt wohl sein Bewusstsein, dass dieses Leihen ein blosses Leihen ist. Aber dessen ungeachtet nöthigt ihn die Natur des Selbstbewusstseins, 'das Leihen fortzuführen. Er ist daher ein Thor, wie der Verlachte. Das verlachte Subject wird entweder wirklich zur Besinnung kommen, oder der Verlachende wird ihm als nothwendigen Schluss der Verirrung die ausbleibende Besinnung erst mit Bestimmtheit leihen. Aber zugleich fordert das Komische eine in die eingetretene Besinnung sich fortsetzende Besinnungslosigkeit und den darin gegebenen Ansatz zu Rückfällen. Das komische Subject muss in seiner Verirrung unverbesserlich, in seiner guten Laune bei allem Misslingen unverwüstlich, es muss ihm unter immer neuen Versuchen, zu einem höheren Glücke zu gelangen, bei dem halben, das es immer erreicht, immer auf's Neue wohl sein. — Im Komischen handelt es sich aber weiterhin nicht bloss um das einzelne Subject, das über den einzelnen Mangel lacht, sondern es ist hier die absolute Subjectivität, die sich als Gegenwart in ihrem Wider-

spiele, dem Unbewussten und Zufälligen, als die freie Unendlichkeit im Endlichen, setzt und anlacht. Die Begrenztheit oder Kleinheit des einzelnen Subjectes wird hier darum als berechtigt gesetzt, weil sie, sich auf sich besinnend, sich in sich von sich selbst befreit, und um diesen Preis steigt das absolute Subject in das endliche selbst herein und wird zur vollen Gegenwart in ihm. Das Subject negirt jede Erhabenheit; die unendliche Grösse, welche darauf ausgeht, die Grenze zu überschreiten, fällt, geht aber zugleich in das gegenwärtige Subject ein, welches das absolute in sich aufgenommen hat, und ist also in ihm aufgehoben. Die sittlichen Mächte werden als die Lenker des Lebens nicht weggeleugnet. Zugleich aber tritt es, trotz aller Mangelhaftigkeit der Subjecte, doch klar an den Tag, dass jene Mächte immer nur in Subjecten und durch sie herrschen können, und dass jedes einzelne Subject so gut Subject ist, wie die anderen. (S. 379 sqq.)

a. Das objectiv Komische oder die Posse:

Der subjective Prozess geht hier als ein beziehungsweise bewusstloser und sinnlich bestimmter im objectiven Vorgange auf; das Ganze stellt sich als reale Bewegung dar. Das Subjective, das die Form schafft, gehört hier noch dem frohen Instinctleben der Unmittelbarkeit an. Der Gegenstoss, an welchem das Erhabene scheitert, durchwühlt den Naturgrund, mit welchem das Subject behaftet ist, völlig, um sich von ihm zu befreien. (S. 408 sqq.)

b. Das subjectiv Komische oder der Witz:

Die Subjectivität reflectirt sich aus dem naiven Verhalten des objectiv Komischen in sich und macht nicht bloss dieses sammt seinem Gegenstande, sondern jeden Stoff, der nur an sich die zur Entstehung des Komischen geforderte Bedingung der Hässlichkeit in sich enthält, zum Stoffe der vermittelten Form der Komik. Sie sucht überall die tieferen, feineren Widersprüche auf. Da nun der Widerspruch im Gegenstande nicht mehr in der Anschauung, sondern im Inneren liegt, so muss die Subjectivität, die das Komische producirt, ihren Stoff in ein innerlich Vorgestelltes und Gedachtes verwandeln. Sie bedient sich daher wesentlich der Sprache. So stellt sie sich über ihren Gegenstand, spricht ihn aus und holt durch einen Sprung eine Vorstellung aus einem ganz entlegenen Kreise herbei, die sie mit der des vorliegenden Gegenstandes plötzlich in einen Gedankenzusammenhang wirft. Beide Vorstellungen fassen sich in eine scheinbare Einheit zusammen. So entspringt der Witz. Der Gegenstand bleibt ausser dem Witze stehen, Inhalt und Form fallen auseinander, oder die Form erhält vielmehr einen anderen Inhalt, als der ist, welcher zuerst veranlasste, sie in Bewegung zu setzen. Dieser andere Inhalt ist eigentlich der strenge Zusammenhang der Dinge im geordneten Denken. Dagegen macht jedoch der Witz geltend, dass die Dinge ihre Stelle müssen wechseln können, weil Eines in Allem ist. Um aber nun der wahren ästhetischen Einheit der Idee und des Bildes näher

zu kommen, arbeitet er sich in ein begrenztes Object hinein. Zuerst tritt er in diesem Streben so auf, dass Inhalt und Form ganz abstract auseinander liegen. (S. 416 sqq.) So ergibt sich

α. Der abstracte Witz:

Da auf der höchsten Stufe seiner Entwickelung das letzte sinnliche Band, bei welchem die blosse Vorstellung verweilen und sich mit dem schweifenden Spiele des freien Witzes begnügen könnte, in dem Grade verschwindet, in welchem der Gedankenausdruck nicht ein sinnlich Einzelnes zum Gegenstande hat, sondern etwas Allgemeines ausspricht, so wird hier mit Bestimmtheit eine treffende Spitze verlangt. (S. 429 sqq.)

β. Der bildliche Witz:

Er bringt, um den Widerspruch in seinem Gegenstande aufzudecken, aus einem entlegenen Gebiete eine sinnliche Anschauung, die zur Vorstellung umgesetzt ist, herbei, und diese bietet, indem sie durch Zweckwidrigkeit überrascht, zugleich einen schlagenden Punkt der Vergleichung dar. Hier dient freilich das Sinnliche, das herbeigeführt wird, nur als unselbstständiges Mittel für die treffende Spitze, und kaum vermag es, als kurzes, selbstständiges komisches Bild daraus hervorzuwachsen. (S. 432 sqq.)

γ. Der in seinen Gegenstand eingehende Witz oder die Ironie:

Das anschauende Subject lässt sich mit dem angeschauten ein. Es legt ihm seine eigene Besinnung in dem Punkte, in welchem es irrt, unter, stellt es dar, als wäre es selbst besonnen, und lobt es zum Scheine, bis plötzlich der Widerspruch zwischen der Hässlichkeit des Dargestellten und der untergelegten Besinnung in der Darstellung hervorspringt.

Was der Ironie noch, wie allem Witze, zum Komischen abgeht, ist: 1) Die innere Continuität eines Totalbewusstseins über die allgemeine Brechung, welche die absolute Idee sich durch ihre Selbstaufhebung im Endlichen gibt, 2) die Einheit des anschauenden und des angeschauten Subjectes, 3) die Realisation der Berechtigung des gestraften Einzelnen oder unendlich Kleinen. (S. 436 sqq.) Die wahre, erfüllte Form des Komischen erscheint erst im

c. absolut Komischen oder Humor:

Dem witzigen Subjecte muss es endlich einfallen, dass es sich selbst ausgelacht hat. Das eigene Ich gehört nun mit zum Stoffe, und das verlachte fremde Ich Anderer ist desshalb nicht mehr Nicht-Ich, sondern das eigene andere Ich des Lachenden. So schliessen sich komisches Subject und Object zu einer einzelnen ungetheilten Persönlichkeit zusammen. Diese Persönlichkeit muss das Erhabene als ihren eigenen Gehalt in sich tragen, sie muss von sittlicher Begeisterung durchdrungen sein. Die Erhabenheit ist nun in dem Subjecte selbst mit unendlich Kleinem behaftet, und darin liegt, dass der Humor das tiefste Unglück des Bewusstseins

voraussetzt. Er schwingt sich aber daraus empor, indem er, sich als ein Subject begreifend, seinem erhabenen Ich das unendlich kleine und diesem jenes unterschiebt. In Folge dessen erkennt er, dass jenes unendlich Kleine im eigenen Subjecte, weil es der Boden des Erhabenen sei, einen unendlichen Werth habe, sowie er auch auf der anderen Seite auf das Erhabene nicht stolz sein darf, weil es des unendlich Kleinen als seines Bodens nicht entbehren kann. So hebt sich der im humoristischen Subjecte liegende Widerspruch in die Einheit der Selbsterhebung und Selbstverlachung auf. Nun aber ist dem Humor das eigene Selbst nur Bild und Brennpunkt des Widerspruchs, der durch das Weltganze geht. Er legt das ganze Endliche auf die Folie des ganzen Unendlichen. Wo irgend ein Erhabenes aufgelöst wird, geht alles andere Erhabene mit. Alles Erhabene, das er in seinen Fall begleitet, weiss der Humor als Form des absolut Erhabenen. Er weiss daher auch, dass nichts rein ist, und desshalb ist sein Schmerz immer allgemein. So erweitert er sein Ich zur Welt, seinen inneren Widerspruch zum Weltwiderspruche, und was sich ihm als ein Verstricktes darstellt, ist ihm die Welt als unendliches Subject. Dieser allgemeine Widerspruch erreicht aber seine Versöhnung in dem Bewusstsein, dass, wenn das Kleinste im Grössten, auch das Grösste im Kleinsten ist, dass also das unendlich Kleine einen unendlichen Werth hat, dass Gott selbst im kleinsten Tempel sich einzuschliessen nicht verschmäht, weil er sich dieser Einschliessung als Einschliessung bewusst, daher ebenso über sie hinaus ist. Da dem Humor sonach die Welt als ein Wesen erscheint, in welchem jede Gestalt die Möglichkeit der anderen in sich enthält, so lässt er in muthwilliger Verwechselung eine Gestalt aus der anderen hervorscheinen und herauswachsen. Ja er verstellt das eigene Subject und spielt hinter seiner Maske mit dem einfachen Bewusstsein der umgebenden Subjecte. So verliert er freilich den einfachen Blick in die Objectivität, und sein Ich spielt in seiner Aeusserung immer die erste Rolle, er selbst ist zwar ein Ganzes, aber nicht seine Darstellung. (S. 444 sqq.)

α. Der naive Humor oder die Laune:

Die humoristische Subjectivität fasst sich in die Einheit des objectiv und subjectiv Komischen zusammen und spricht eine Ahnung des Weltwiderspruchs aus, der sich im vorliegenden, handgreiflichen verbirgt. Aber Alles bleibt bei der Oberfläche stehen; es fehlt der Kampf des sittlichen Bewusstseins, es fehlt das Metaphysische im Denken der Gegensätze. Das Gefühl des unendlichen Widerspruches verharrt im Naturelemente ungebrochener Lustigkeit. So kann denn auch die Befreiung und Versöhnung nur eine oberflächliche sein. (S. 459 sqq.)

β. Der gebrochene Humor:

Das Komische muss sich so lange zu höheren Stufen weiter treiben, als noch eine Schwere des Stoffes in ihm liegt, die nicht

ganz in das durch Reflexion auf sich sich befreiende Bewusstsein aufgeht. Es ist eine zartere, reinere, zum Voraus tiefer in sich selbst blickende Natur erforderlich. Eine solche wird von einer edleren Unfreiheit überrascht und sucht sich durch Selbstbelachung und Necken der fremden Schwäche von derselben zu befreien. Dieser Befreiung fehlt aber noch der durchgreifende freie Gedanke, sie vollzieht sich mehr als Reaction der natürlichen Gesundheit. Zur Allgemeinheit des komischen Bewusstseins bringt es ein solches Subject noch nicht. Je verwickelter demnach die Störungen sind, in die es sich verstrickt, desto unmächtiger zeigt es sich zur Selbstbefreiung. Höher hinauf nun geht das denkende Subject in sich und erkennt den Widerspruch in seiner ganzen Härte dadurch, dass es ihn in seiner Allgemeinheit denkt, erliegt aber mitten in dem Bestreben, sich von diesem Schmerze zu befreien, und fällt der nicht aufgelösten Verzweifelung an der Fähigkeit der Idee, sich in ihren Widersprüchen und durch dieselben fortzubehaupten, rathlos anheim. (S. 463 sqq.)

γ. Der freie Humor:

Das Subject gibt sich ganz der Empfänglichkeit für die Entstellung der in ihm lebendigen Idee hin, aber so, dass es das Entstellende nicht zurückweist, sondern sich liebevoll hineinlebt und in dem Widersinnigen, dem es zürnt, den verborgenen Werth entdeckt. Es wird ganz Innigkeit, verliert aber auch an Weite, was es an Tiefe der Liebe gewinnt. Seine Leiden sind kleinlich, seine bittere Erfahrungen partikulär. Es fehlt ihm das Weltbewusstsein; es rückt darum die Menschen, die es liebt und umfasst, nicht unter den Gesichtspunkt staatlicher Allgemeinheit. Seine unendliche Humanität wurzelt in tiefer Bildung, ist aber in der gemüthlichen Innerlichkeit ganz auf- und untergegangen. Es weiss zwar um den Widerspruch als allgemeinen; aber es hat sich zu tief in seiner Innerlichkeit abgeschlossen, um den Blick über das wirkliche Schauspiel des grossen Weltkampfes auszudehnen. Es muss sich aber jene Innigkeit aus ihren Tiefen aufschliessen zur Kraft des Geistes, den das allgemeine Pathos für die reale Welt durchdringt; das Subject muss handeln, die Widersprüche des Daseins in ihrer ganzen Härte unmittelbar erfahren oder durch die Energie seines Denkens sich zum vollen Bewusstsein bringen. Um aber auf dieser Stufe die Versöhnung zu erreichen, muss eine unerbittliche Kritik auch die letzten, festen Stützen objectiver, dem Subjecte jenseitiger Erhabenheit gebrochen haben. Nunmehr richtet sich die Reflexion auf das Ganze. Sie erkennt, dass das Subject, das in die allgemeine Unreinheit und ihr Schicksal verwickelt ist, gerade durch seinen unendlichen Schmerz unendlich darüber steht, durch den Selbstverlust zu sich zurückkehrt, und dass ebenso in der ganzen Geschichte durch den Widerspruch ihr grosser Zweck sich herausarbeitet. Diese ewige Rückkehr des Geistes zu sich selbst kann nun der Humor in jedem Momente als vollendet anticipiren und so seiner unendlichen Freiheit geniessen. (S. 467 sqq.)

Der subjective Eindruck des Komischen:

Zuerst Spannung und Erwartung durch das Glied des Erhabenen. Dabei schon Vorgefühl der Auflösung durch ein Merken des unendlich Kleinen. Dann plötzliches Entzweireissen der Spannung. Das Erhabene lösst sich in ein unendlich Kleines auf, das sich anmaasste, erhaben zu sein. Daraus Eindruck des Hässlichen. Aber alsbald Innewerden, dass das Erhabene sich in das unendlich Kleine selbst hinüberrettet, an dem es scheiterte. Nun erscheint das Letztere als unendlich berechtigt; die beschränkte und zufällige Natur wird als einzelnes Subject in ihr volles Recht eingesetzt. Das Subject ist in der Welt zu Hause, es wird ihm wohl, ganz und ohne Opfer. Es erfreut sich der Gewissheit, dass das Endliche berechtigt und von unendlicher Bedeutung ist. Die Zufälligkeit und die Schranke ist aber nur in ihr Recht eingesetzt als Negation des Ueberschwunges zum Schrankenlosen und des zwingenden Gesetzes. Die gegensätzlichen Glieder bilden eine widerspruchsvolle Einheit. Das unendlich Kleine ist soeben noch unendlich klein, und soeben ist es selbst vom Inhalte des unendlich Grossen durchdrungen. Die Lust des Eindruckes ist daher eine gereizte und doppelte, weil das Endliche nicht nur gilt, sondern mit dem Nachdrucke gilt, seinen Feind besiegt zu haben. Es ist Lust durch Unlust, doppelte, weil durch Unlust gewürzte Lust, aber doch Lust mit Unlust. Dazu die besondere Befriedigung der Sinne und des Verstandes dadurch, dass das Beschränkte anerkannt ist, und in dieser Anerkennung doch ein Widerspruch liegt. So entsteht Zersplitterung der einzelnen Kräfte des Subjectes. Aber endlich reines und ungetheiltes Gefühl der Freiheit. Das Subject spielt, indem es beide Glieder des Widerspruches zugleich setzt und aufhebt, mit ihnen, und was bleibt, ist eben diese unendlich freie Bewegung des Spielenden. (S. 473 sqq.)

C. Rückkehr des Schönen in sich aus dem Widerstreite seiner Momente:

Da das Erhabene und Komische zwei Einseitigkeiten sind, die sich fordern und bedingen, und deren keine sich anderswohin bewegen kann, als in die andere, so müssen sich beide weiter bewegen, und zwar zurück in das einfach Schöne. Dieses ist also die Seele und das Resultat der ganzen Bewegung. Das Bild ist negirt im Erhabenen, die Idee im Komischen; die Idee behauptet ihr Vorrecht im Erhabenen, das Bild im Komischen; die Momente haben den möglichen Stellenwechsel erschöpft und jedes seinen Besitz verdoppelt zurückerhalten. Die Momente treten also zurück und bilden wieder das ganze Schöne. Die ursprüngliche Einheit, in welcher der Streit erlischt, ergibt sich nun in der That als das Bewegende, welches in jedem der Entgegengesetzten thätig war und es nöthigte, sich zum anderen hinüber zu bewegen. (S. 485, 486.) Sie kehrt aber nunmehr als ihr eigenes Ergebniss in sich zurück und ist vermittelte, erfüllte Einheit, in welcher

jene beiden Momente aufgehoben sind. Diese lebendige Einheit ist Einheit des Objectiven und Subjectiven, von welchen Jenes durch das Erhabene, Dieses durch das Komische einseitig vertreten war. Soll sich das Schöne nun weiter bewegen, so kann es diess nur als Ganzes, und zwar in — die Form seines unmittelbaren Daseins. (S. 480 sqq.)

(Fortsetzung folgt.)

Worms, Anfang Octobers 1846.

Dr. Georg Zimmermann.

Kritische Miscelle.

Zur Politik.

Wir machen unsere Leser auf eine höchst wichtige Erscheinung aufmerksam, welche, wie wir zu vermuthen Ursache haben, aus der Feder eines der grössten Grundbesitzer im Königreich Polen geflossen ist, der diplomatische Gewandtheit und philosophische Tiefe mit den edelsten Vorzügen des Charakters verbindet. Es ist ein am 15. April 1846 geschriebener, in Paris herausgekommener Brief: *Lettre d'un gantil-homme Polonais sur les massacres de Gallicie, adressée au Prince de Metternich, à l'occasion de la dépêche circulaire du 7. mars 1846.*

Nachdem der Herr Verfasser im Allgemeinen das Verhältniss der polnischen Bauern zu ihren Gutsherrn als ein partriarchalisches, dem Familienbande sich näherndes geschildert hat, geht er auf den Zustand Galliciens über: „Was ist nun die Wirkung der Oesterreichischen Herrschaft auf diese ursprünglichen Verhältnisse der polnischen Gesellschaft gewesen? Bemerken Sie, in welche Widersprüche sich hier die Lehren Ihrer Schriftsteller verwickeln. Sie preisen Eure Anordnungen in Bezug auf bäuerliche Verhältnisse; sie loben ihren heilsamen Einfluss auf die Bevölkerung Galliciens. Und wenn es sich darum handelt, dem erstaunten Europa den herabgewürdigten Zustand dieser Massen zu erklären, dann klagt ihr den polnischen Adel an, diess Volk entsittlicht zu haben. Wenn der polnische Adel für den moralischen Zustand des gallicischen Bauern verantwortlich ist, wenn er während dieser 70 Jahre das Schicksal dieser Bevölkerungen geleitet hat, wo bleibt dann die Vortrefflichkeit Eurer Gesetzgebung? Eure 70jährige Herrschaft war also ohnmächtig. Darin läge aber eine zu grosse Beschuldigung der monarchischen Regierungsform; Eure Gesetze haben also unumschränkt geherrscht. Dann ist aber nicht der Adel für den gegenwärtigen Zustand des Landmanns verantwortlich; sondern Euer Regiment hat das Volk verderbt, und seinen Charakter bis zum Undank, zur Habsucht, Barbarei und Gottlosigkeit entstellt.“

Sehr gut bemerkt dann der Herr Verfasser, dass in Gallicien die Emissaire der demagogischen Propagande das leichteste Spiel

gehabt hätten, weil dort die Selbstständigkeit der Bauern schon durch Inamovibilität vom Boden erwacht, seine Abhängigkeit durch Frohndienst aber noch nicht gelöst war: und erklärt diesen Mittelzustand, den Russland jetzt einzuführen sucht, wohl mit Recht für den am wenigsten wünschenswerthen. Im russischen und preussischen Polen sei dagegen das Verhältniss zwischen Bauer und Gutsherrn besser, weil dort das patriarchalische Verhältniss noch ganz herrsche, hier die Trennung vollständig eingetreten sei.

Wenn endlich der Herr Verfasser es beklagt, dass durch die furchtbaren Ereignisse Galliciens im ganzen Lande der Polen die patriarchalischen Verhältnisse zwischen Adel und Landmann erschüttert werden und Misstrauen und Zwiespalt an die Stelle treten, so kann die Uebergangsperiode allerdings für die gegenwärtige Generation ein Unglück sein: „In einem Lande, wo seit langer Zeit das Leben seinen Werth verloren hat, und die Verachtung des Todes zur Gewohnheit geworden ist, hat eine lebhafte Furcht alle Geister ergriffen; man fürchtet nicht das Grab, aber man schaudert beim Gedanken, von der Hand seiner Untergebenen zu fallen, die man bisher als seine Kinder betrachten durfte.“ Nichts destoweniger ist dieser Uebergang ein nothwendiges Uebel, um zur Selbstständigkeit des Bauernstandes, ohne welche wahre Freiheit nicht möglich ist, zu gelangen. Und weit entfernt, dass, wie der Herr Verfasser meint, dadurch die polnische Nationalität untergehen werde, wird sie erst damit aus dem ausschliesslichen Bewusstsein Eines Standes zum umfassenden Bande aller Klassen der Gesellschaft werden. Es sei denn, dass der polnische Adel durchaus unter polnischer Nationalität die mehr als mittelalterigen Vorrechte einer souverainen Erbkaste verstanden wissen wollte. Wäre diess der Fall, so dürfte er sich nicht wundern, die Sympathien Deutschland's, ja Europa's sich entgehen zu sehen, wie es den Anschein hat, und er es auch bedauert. Aber noch ist es Zeit, seinen Ruf und seines Volkes Nationalität zu retten, möge er sich nur an die Spitze der socialen Bewegung stellen, die jetzt auch von der dritten theilenden Macht begonnen wird, und somit auch auf sich einen Theil des Verdienstes lenken, die neue polnische Gesellschaft auf moderne Grundlage erbaut zu haben.

Michelet.

Druckfehler.

Im zweiten Hefte:

Seite 47 Zeile 16 v. o. lies Daumer statt: Daumers.
„ 53 „ 8 v. o. lies ideales statt: ideale.
„ 56 „ 17 v. u. setze ein Komma hinter: Bel-Saturnus.
„ 236 „ 1 v. u. lies beistimmt statt: bestimmt.

Im dritten Heft:

Seite 193 Zeile 13 v. u. lies Ben Bag Bag statt: Ben Bag.

Einige Incorrectheiten in den hebräischen Wörtern in der Abhandlung von Beck, über die geschichtlichen Voraussetzungen des hebräischen Religionsprinzips, werden die aufmerksamen Leser selbst entdecken.

[Inserat.]

Erwiderung des Professors Dr. Lindemann in Solothurn, gegen die in Nr. 147 und 148 der allgemeinen Literaturzeitung zu Halle enthaltene Anzeige seiner Anthropologie.

Diese Anzeige offenbart einen so gehässigen Charakter und zugleich eine so gänzlich verkennende Verwerfung der Krause'schen Philosophie, dass ich derselben nothgedrungen mit diesen Zeilen entgegentreten muss.

Was zunächst meine Anthropologie betrifft, war ich selbst stets weit davon entfernt, dieselbe für fehlerfrei zu halten; vielmehr nannte ich sie in der Vorrede einen annähernden Versuch zu einer vollständig organischen Seelenlehre, der in manchem Abschnitte nothdürftig und lückenhaft sei, und sprach ich aus mehreren angeführten Gründen die billige Nachsicht der Beurtheiler an. Ueberhaupt wird man mich immer bereit finden, im Dienste der Wissenschaft und Wahrheit berichtigende Belehrungen dankbar anzunehmen; darum soll denn auch manchem wohlmeinenden Tadel anderer Beurtheiler in der, laut Berichte meines Verlegers, vielleicht bald zu erwartenden zweiten Ausgabe eine redliche Rechnung getragen werden. Der ungenannte Anzeiger meiner Anthropologie in der allgemeinen Literaturzeitung will jedoch an derselben gar kein Fünkchen Gutes finden; sie lehre nichts Neues, entbehre der Originalität in Auffassung und Behandlung, arte in Formalsystematik aus u. s. w. Ja er wiederholt in einem Athemzuge in der Art einen solchen Schwarm von Vorwürfen, dass seine Leidenschaftlichkeit gegen mein Buch überall durchschimmert. Diese grosse Gereiztheit lässt auf einen psychologischen Schriftsteller schliessen, dem ich mit meiner im Ganzen sehr gut aufgenommenen Anthropologie einigermaassen höchst unangenehm in die Quere gekommen zu sein scheine, und den deren erfolgreiche Empfehlungen durch Feuchtersleben, Fichte, Lechler, Oken, Reiff, Troxler etc. wohl desshalb sehr empfindlich berührt haben dürften, weil man meinem Buche Neuheit und Reichhaltigkeit der Ansichten und einen bleibenden wissenschaftlichen Werth zusprach. Die gleichzeitige Verwerfung der Herbart'schen Philosophie neben der Krause'schen, dann die mehrmaligen Empfehlungen der „genetischen und naturwissenschaftlichen Methode" lassen indess den mir feindlich gesinnten Psychologen wohl errathen. Er würde jedoch männlicher gehandelt haben, mit offener

Stirne seine Behauptungen auszusprechen, als aus seinem sicheren Verstecke heraus die schriftstellerische Ehre eines Fachgenossen anzugreifen, und selbst zu offenbaren Unwahrheiten und Ungereimtheiten seine Zuflucht zu nehmen, wie dieses insbesonders in Ansehung seiner Behauptungen über Krause's Philosophie der Fall ist. Das offene anerkennende Urtheil der oben angeführten Männer wird wohl für einen jeden Unbefangenen die meuchlerische Verdammung unsers Ungenannten sattsam aufwiegen, dessen lange Anzeige meines Buches ganz unbegreiflich wäre, wenn er dasselbe wirklich so ganz und gar unnütz gefunden hätte, wie er sich anstellt. Auch gereicht mir jener Volkspruch zur vollen Befriedigung, dass es nicht schlechte Früchte sind, an welchen die Wespen nagen.

Dass der Recensent in Ansehung der Krause'schen Philosophie wirklich Unwahres und Ungereimtes behauptet habe, das mögen seine eigenen Worte einem jeden unbefangenen Kenner der neuesten Philosophie, ihrer Geschichtschreibung und Zeitschriften, selbst angeben. Nach seiner Ansicht ist die Krause'sche Philosophie „in ihrem ganzen Wesen weder ursprünglich selbstständig, noch von tiefem Gehalte. Dieser Philosophie fehlt vom Anfange bis zum Ende das innere Selbstleben, sie ist das *caput mortuum* von Kant, Fichte und Schelling. Kalte und durchaus äusserliche Abstractionen, die oft genug an Chr. Wolf erinnern, werden zusammengelegt und sollen in dieser Composition ein System bilden. — — Der Verfasser muss sich vor Allem der Krause'schen Weise entledigen, welche nun einmal jeder Unbefangene für eine höchst unfruchtbare halten muss. Wie wäre es auch denkbar, dass die deutsche Wissenschaft eine vorgebliche Originalphilosophie so ganz und gar ignoriren sollte, wenn in ihr ein wahrer Lebenspuls des Gedankens waltete? Was darin Original ist, gehört nicht Krause an, und das Uebrige ist ein schwerfälliges Compositum von allen möglichen abgetragenen Stoffen und meist gehaltlosen Beziehungen. Das Buch unseres Verfassers hat all' sein Leben eingebüsst, weil es sich aus diesem Steinbruche des Denkens nicht hat los machen können.“

Entweder hat unser Ungenannter die Krause'sche Philosophie gar nicht gründlich gelesen, wenigstens gar nicht verstanden, oder er kennt Kant, Fichte und Schelling nur höchst oberflächlich; denn sonst könnte er Krause nicht mit Wolf vergleichen und sein System nur aus kalten und äusserlichen Abstractionen zusammenstellen wollen. Hat man doch gerade die begeisternde Einwirkung auf das Gemüth des sie ernstlich Studirenden und den strengwissenschaftlichen Charakter dieses Systems bereits allgemein anerkannt. Dass Krause ein tiefsinniger Urdenker war, ist ebenso stets und wird nun immer allgemeiner in philosophischen Werken und in selbstständigen Abhandlungen selbst gegnerischer Schriften zugegeben; so dass sich mein Recensent in dieser Hinsicht als ein höchst befangener Denker erweist, der über die Erscheinungen des philosophischen Schriftthums in den letzten Jahren eine naive Unwissenheit kund gibt.

Solothurn, den 5. September 1846.

Lindemann.

Jahrbücher

für

speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Noack.

ERSTER JAHRGANG.

Viertes Heft.

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1846.

Inhalts-Verzeichniss.

I. Abhandlungen:

II. Kritiken:

Den *„Jahrbüchern für speculative Philosophie“* haben bis jetzt ihre Mitwirkung zugesagt die Herren:

Adler in Worms
Bachmann in Jena
Bayrhoffer in Marburg
Beek in Kopenhagen
Benary, Ag., in Berlin
* **Berner** in Berlin
Bicking in Berlin
Bohne in Cassel
* **Boumann** in Berlin
Carriere in Giessen
* **Cieszkowski**, Graf v., in Berlin
Conradi in Dexheim in Rheinhessen
Danzel in Leipzig
Daumer in Nürnberg
Deinhardt in Bromberg
Droysen in Kiel
Feuerlein in Stuttgart
* **Förster** in Berlin
Formstecher in Offenbach
* **Gabler** in Berlin
Genthe in Eisleben
George in Berlin
Geubel in Frankfurt a. M.
* **Glaser** in Berlin
* **Grossheim** in Berlin
Grün in Paris
Günther in Bernburg
Hagen in Heidelberg
Hanne in Braunschweig
Harms in Kiel
Helfferich in Berlin
Henop in Altona
Hense in Halberstadt
Hiecke in Merseburg
Hillebrand in Giessen
Hinrichs in Halle
Holberg in Berlin
* **Hotho** in Berlin
Ideler in Berlin
Jung in Königsberg
Kapp, Alex., in Soest
Kapp, Chr., in Heidelberg
Kapp, Fr., in Hamm
Köstlin in Tübingen
Kornbeck in Marbach
Leonhardi, Frhr. v., in Heidelberg
* **Lette** in Berlin
Lindemann in Solothurn
* **Märcker** in Berlin
Märklin in Heilbronn
* **Mätzner** in Berlin
Marbach in Leipzig
Mayer in Oldenburg
Meier in Tübingen
* **Michelet** in Berlin
Möller in Nidda
Nagel in Bremen
Nauwerck in Berlin
Oppenheim in Heidelberg
Peipers in Mettman bei Düsseldorf
Piper in Bernburg
Planck in Tübingen
* **Puttkammer**, von, in Berlin
Reichardt in Tübingen
Reiff in Tübingen
Röse in Basel
* **Röstell** in Berlin
Röth in Heidelberg
* **Rötscher** in Berlin
Rosenkranz in Königsberg
Ruge iu Leipzig
Sachse in Stettin
Schärer in Basel
Schliephake in Wiesbaden
* **Schmidt**, Alexis, in in Berlin
* **Schmidt**, Eduard, in Berlin
Schmidt, Reinhold, in Berlin
Schmidt in Cöthen
Schmidt in Erfurt
* **Schulze**, A., in Berlin
* **Schultz**, C. A., in Berlin
Schwarz in Ulm
Schwegler in Tübingen
Schweickhardt inTübingen
Stephan in Göttingen
Susemihl in Heilbronn
* **Temler** in Berlin
Ulrici in Halle
* **Vatke** in Berlin
* **Viebahn**, von, in Berlin
Voigtländer in Berlin
Weber in Bremen
Weissenborn in Halle
Widenmann in Stuttgart
Wirth in Winnenden bei Ludwigsburg
Wittstein in Hannover
Zech in Tübingen
Zeising in Bernburg
Zeller in Tübingen
Zimmermann, G., in Worms
Zimmermann, Fr., in Büdingen
Zschiesche in Dössel bei Wettin.

☞ Die mit * bezeichneten Herren sind Mitglieder der philosophischen Gesellschaft in Berlin, welche sich als solche durch ihre Redactoren, die Herren Michelet, Rötscher und A. Schmidt an den „Jahrbüchern für speculative Philosophie“ vertreten lässt.

Anzeige,

die Fortsetzung dieser Jahrbücher betreffend.

Die „*Jahrbücher für speculative Philosophie*“ erscheinen im nächsten Jahre in sechs Heften à circa zwölf Bogen, alle zwei Monate eines, so dass dieselben zusammen einen Band von zweiundsiebenzig Bogen bilden.

Titel uud Inhaltsverzeichniss jedes Jahrgangs werden mit dem letzten Hefte geliefert.

Man abonnirt auf einen Jahrgang, dessen Preis auf 12 Gulden oder 7 Thaler gestellt ist.

Einzelne Hefte werden nicht ausgegeben.

Jede solide Buchhandlung inner- und ausserhalb Deutschland's übernimmt Bestellungen auf die Jahrbücher.

I.

Abhandlungen.

I.

Reformen im Katholicismus.

Von

Dr. Alexis Schmidt.

Das römische Kirchenthum als ein grosses, zusammenhängendes System datirt sich aus den Zeiten Gregor's des Siebenten. Wenn der Abbé von St. Cyran, — der im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts an einer Erneuerung des Katholicismus arbeitete, und die Kraft der Kirche in den selbstständigen Nationalgemeinden unter ihren Bischöfen und Pfarrern erblickte, — den Moment angeben sollte, wo der Verfall der Kirche eingetreten sei, da bezeichnete er als den Anfang der verderblichen Wendung die Zeiten Gregor's des Siebenten.

Und doch können wir bei unparteiischer Betrachtung der Geschichte nicht umhin, Gregor's VII. Thätigkeit selbst als eine Reform der Kirche anzusehen. Der Plan zu dem System, das dieser Papst mit seltner Energie ausführte, war älter, er lag deutlich in den Pseudo-Isidorischen Decretalen vor, die merkwürdig genug in einer Zeit ans Licht traten und allgemeinen Glauben fanden, als der politische Verband der europäischen Nationen zerriss, den die carolingische Dynastie gegründet hatte. Der Papst Nicolaus I. und seine nächsten Nachfolger machten bereits kecke Versuche, die Grundsätze der Decretalen ins Leben einzuführen. Aber die Macht des deutschen Kaiserthums, das jetzt an der Stelle der carolingischen Dynastie den Völkern Europens einheitliche Kraft und Zusammenhang gab, die Festigkeit und Beharrlichkeit der selbstständigen Landeskirchen, die Verwickelungen des römischen Bis-

thums in die Händel italienischer Grossen, die Abhängigkeit der Päpste von politischen Parteien, die Verworfenheit und Schändlichkeit Vieler, die in diesen Zeiten auf dem Stuhle Petri sassen, — alles diess verzögerte die Ausführung des Planes, der schon vollständig durchdacht vorlag, ehe die Bedingungen da waren, die ihn ins Leben rufen konnten.

Die Carolinger, so wie die deutschen Kaiser hatten die Kirche durchaus von dem politischen Einfluss abhängig gemacht. Die Bisthümer und Abteien waren Lehen, deren Inhaber in gleicher Weise, wie die weltlichen Herren, den Vasalleneid zu leisten und zu gleichen Diensten bereit zu sein, verbunden waren. Die geistlichen Stellen wurden nach Gunst von den Königen besetzt, öfters auch verkauft. Atto v. Vercelli (um 950) sagt in seiner Schrift über die Bedrückungen der Kirche, von den Bischöfen aus: *irreligiose eliguntur, inaniter ordinantur, indifferenter accusantur, injuste opprimuntur, perfide dejiciuntur, crudeliter aliquando et necantur.* Die Kaiserkrone Carl's war das Abbild der griechischen. Die ungehemmte Durchführung der Absichten Carl's des Grossen hätte in Europa eine Universalmonarchie nach dem Vorbilde des griechischen Kaiserthums oder des arabischen Chalifats gegründet, in welcher das Geistliche ein Ausfluss der höchsten politischen Macht gewesen wäre. Wie wenig unter dieser Dynastie Wissenschaft und Bildung aus ihren selbstständigen Wurzeln hervorgingen, wie sie nur durch den politischen Einfluss getrieben wurden, zeigte der Erfolg, der rasche Untergang all der künstlich getriebenen Keime. Die gesetzliche Ordnung, welcher die Carolinger das kirchliche Wesen nach all seinen Richtungen unterthan zu machen suchten, wich der entsetzlichsten Unordnung und Zügellosigkeit; das canonische Leben verfiel, die Klöster warfen die strenge Sittenzucht ab; die Kirchen und die geistlichen Personen erlagen den härtesten Bedrückungen. Agobard v. Lyon klagt, dass keine Menschenklasse, weder Sklaven noch Freie, an manchen Orten so ungewiss über ihr Obdach seien, als die Geistlichen; sie wären nicht sicher, wie viel Tage sie ihre Kirche und ihr Haus würden in Besitz behalten dürfen. Denn es würden jetzt nicht allein kirchliche Besitzthümer, sondern die Kirchen selbst und ihr Eigenthum verkauft und zu andern Zwecken verwendet. In dieser Zeit war es, wo in den Decretalen der Plan vorgelegt wurde, dem kirchlichen Wesen seine volle Freiheit vom

weltlichen Einfluss zu sichern. Es konnte diess wirksam auf keine andere Weise geschehen, als durch die Ueberlassung der ganzen kirchlichen Gewalt an einen Einzigen, der selbst erhaben über die weltliche Macht und über weltliche Händel, von sich die kirchliche Gewalt wieder in alle Systeme des grossen Körpers ausfliessen liess. Die Selbstständigkeit der Landeskirche musste also gebrochen werden, denn sie war ja durchaus abhängig vom weltlichen Regiment; nur die allgemeine Kirche, an ihrem unsichtbaren Oberhaupte festhaltend und dessen Stellvertreter im römischen Bischof erblickend, konnte ihre Freiheit, ihre Unabhängigkeit, ihre Ursprünglichkeit zurückfordern.

Wir haben eben in der Kürze die Gründe dargelegt, durch welche die Befreiung der Kirche, die Wiederherstellung ihrer Autonomie verzögert wurde; der Plan hatte die ganze politische Verfassung Europa's, die Rechte der Nationalkirchen, die träge Gewohnheit wider sich, nur einige, soll man sagen, anmaassende oder prophetische Aussprüche römischer Bischöfe aus den früheren Jahrhunderten für sich; er konnte nicht ohne die langwierigsten Kämpfe, ohne die verwirrendsten Missverständnisse, ohne Beeinträchtigung der geschichtlich begründetsten Rechte, ohne die Kränkung der Nationalehre, ohne den Verdacht ungemessenen Ehrgeizes auf Seiten der Päpste durchgeführt werden. Wir dürfen hierbei nicht übersehen, dass die deutschen Kaiser selbst eifrig an der Reform der Kirche arbeiteten, dass sie Sitte, Zucht und Ordnung im kirchlichen Wesen herzustellen, den verschütteten Keimen der Bildung wieder aufzuhelfen suchten, dass sie das Papstthum selbst aus dem Schlamme tiefer Verdorbenheit herauszogen; aber alle diese ihre Bemühungen hatten so lange keinen Erfolg, als der politische Einfluss noch in diesen Regungen zum Besseren überwiegend war, und als die Kirche, die Wissenschaft, die Kunst noch nicht sich selbst gehörte und aus den eignen Lebensprincipien hervorwuchs.

Eine Reform der Kirche musste unter den damaligen Umständen dem religiösen und kirchlichen Leben einen selbstständigen Mittelpunkt ausmachen, von wo aus sich die Verfassung des Ganzen erneuen und die einzelnen Glieder durchströmen konnte; die Religion und ihre geistige Gewalt musste in ihrer unmittelbaren Abstammung von Gott, seiner Offenbarung und Stiftung, in ihrer Erhabenheit über allem irdischem Treiben, in ihrer Ursprünglich-

keit vor allen menschlich-staatlichen Einrichtungen zum Bewusstsein gebracht und ins Leben eingeführt werden. Der Abhängigkeit von Menschen musste die Abhängigkeit von Gott gegenüber gestellt werden. Das ist überhaupt das Wesen aller kirchlichen Reform, und darin liegt das Geheimniss ihrer siegreichen Verbreitung.

Wenn das der innerste Kern der Reform ist, so konnte er doch in verschiedenen Gestalten ins Leben treten. Was damals die Kirche in so entschiedne Abhängigkeit vom Staate brachte, war der reiche Grundbesitz derselben im ganzen Abendlande, der Grundbesitz mit seinen Lasten und Rechten. Er war ja nach den damaligen rechtlichen Gesichtspunkten nichts als ein Lehen des Staates. Wie? wenn nun damals die katholische (die allgemeine) Kirche ihren weltlichen Besitz den weltlichen Herren zurückgegeben und für dies Opfer sich die Freiheit erkauft hätte? Denn nach Zurückgabe der Lehen hatte der Staat kein Recht mehr an sie, jeder Anspruch desselben auf ein Recht der Besetzung kirchlicher Stellen war zu Ende. Diese Gestalt der Reform ist nicht unsre Hypothese, sie hat seit Gregor's Umgestaltung des kirchlichen Wesens bis zur deutschen Reformation hin die glühendsten und zahlreichsten Vertheidiger gefunden. Selbst ein Papst Paschalis II. konnte im Investiturstreit mit Heinrich V., als er kein Ende dieses mühseligen Kampfes absah, einen Augenblick auf den Gedanken kommen, dass die Kirche ihre Lehen an den Staat zurückgeben sollte. Es folgte diess consequent aus den Grundsätzen, die Urban II. (1090): *ne gravamen aliquod sancta patiatur ecclesia, nullum jus laicis in clericos esse volumus et censemus,* und auf dem *conc. Claramont.* (1095) *ne episcopus vel sacerdos regi vel alicui laico in manibus ligiam fidelitatem faciat,* ausgesprochen und gesetzlich gemacht hatte. Welchen gefährlichen Anhang gewann Arnold von Brescia in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, als er die Ansicht aussprach, weder die Cleriker dürften Eigenthum, noch die Bischöfe Regalien, noch die Mönche Besitzungen haben, alles das sei des Fürsten und dürfe durch seine Verwilligung nur in die Hände von Weltlichen kommen! Welche Eroberungen machte dieser Grundsatz durch die Waldenser am Ende desselben Jahrhunderts, als sie, die bibelkundigen Laien, das Leben der Apostel nachzuahmen, arm und obdachlos das Land durchzogen, um dem von seinen Geistlichen

gewissenlos verlassenen Volke das Wort Gottes zu bringen! Ja die Stütze des schon wankenden Papstthums selbst, die Bettelmönche, lernten sie nicht von den Waldensern die Tugend und Consequenz der Armuth, die einen so unermesslichen Eindruck auf die Christenheit hervorgebracht hatte; stützte sich nicht auf diese Entsagung ihr siegreicher Kampf gegen die Universitäten, die Bischöfe, die Pfarrer, die Mönchscongregationen; war sie nicht das Mittel, um das Papstthum in seinen gelehrten und rüstigen Streitern in allen Staaten unmittelbar gegenwärtig zu machen? Freilich diejenigen unter den Franziskanern, die den Grundsatz von der Entsagung des gemeinsamen, wie des privaten Eigenthums mit äusserster Strenge gegen allen Missbrauch und gegen alle Fictionen durchführen wollten, hat die katholische Kirche länger als ein Jahrhundert verfolgt und unter die Ketzer getrieben; denn bei ihrer weltlichen Verfassung war diese Strenge für sie ein schreiender Vorwurf. Rückte doch auch Wiklef den Clerikern ihre weltlichen Besitzungen vor und fand diesen Zustand der Kirche durchaus antibiblisch; sie hätte von den Weltlichen nicht mit irdischen Gütern ausgestattet werden sollen, die Fürsten dürften und sollten dieselben zurücknehmen. Denselben Grundsätzen huldigten die Hussiten, nicht allein die entschiedneren, die Taboriten, die ihre Geistlichen mit Hausgeräthe, Lebensmitteln und monatlichem Gehalt versorgten, sondern auch die gemässigteren, die Calixtiner. Auch sie waren der Ansicht, dass den Geistlichen die weltlichen Güter von der weltlichen Gewalt müssten abgenommen werden, um sie zur evangelischen Reinheit zurückzuführen.

Diese Gestalt der Reform und Befreiung der Kirche ist also seit Gregor bis zur deutschen Reformation hin nie aus den Augen gelassen worden, sie blieb ein sehnsüchtiger Wunsch, der aber mit um so heisserem Verlangen gehegt wurde, je weniger er auf dem von Gregor eingeschlagenen Weg Befriedigung fand und finden konnte. Ihn zu verwirklichen, verbot damals die ganze Lage der Dinge. Die materiellen Interessen sind die Bedingung der Freiheit; es liegt daher viel daran, wie jene organisirt sind. Sie folgen aber in ihrer Entwickelung gewissen mechanischen Gesetzen, über die sich auch der kühnste Geistesflug nicht hinwegzusetzen vermag. In jener Zeit aber gab es keinen materiellen Werth, als den Grundbesitz, er allein gab Rechte, gab Freiheiten, gab eine

Stellung im Staat. Die keinen Grundbesitz hatten, waren damals die von der Freiheit Ausgeschlossenen, die Hörigen. Die anderen Zweige der materiellen Arbeit, die nicht an der Scholle haften, waren noch unausgebildet oder der Antheil der Sklaven, sie gaben noch kein Recht zur Freiheit, geschweige denn, dass sich damals hätte ein System ausbilden können, in welchem das Ganze in einer regelmässigen Weise für die gesorgt hätte, die, ohne selbst mit der gewinnbringenden Arbeit sich zu befassen, die geistigen, Allen zu Gute kommenden Interessen pflegten. Für ein solches System waren zu jener Zeit die Bedingungen nicht da; es hat viele Jahrhunderte gewährt, ehe die Verhältnisse sich bis dahin ausgebildet hatten. Es wäre also im 11. Jahrhundert ganz unmöglich gewesen, die weltlichen Besitzthümer der Kirche zurückzugeben; wenn es von kleineren Gemeinschaften versucht wurde, so konnten das nur Ausnahmen sein, die auf das Ganze der Kirche keine Anwendung fanden; die Waldenser, die wir meist in Gegenden treffen, wo der Gewerbfleiss im Mittelalter auftauchte, warfen sich auf das Handwerk; und die Bettelmönche bettelten und schleppten viel zusammen, und haben sich durch ihre Erpressungen eben keinen feinen Ruhm erworben. Bei den Calixtinern aber blieb der Grundsatz nur einer der von ihnen aufgestellten Artikel, in welchem sie eine Verbesserung des Kirchenwesens anstrebten. Wenn in den modernen Staaten theilweise die Kirche und der Clerus vom Gemeinwesen dotirt sind (und zwar oft in einer sehr ärmlichen Weise), so beruht diess auf der Umgestaltung der politischen, und vor Allem der materiellen Verhältnisse.

Gregor konnte also bei seinem kirchlichen Reformplan den Grundbesitz der Kirche nicht aufgeben, er musste den Clerus in seiner Lehensabhängigkeit von den Fürsten lassen; sollte aber dennoch die Hierarchie (denn in ihr dachte man damals die Kirche beschlossen) ein einziges, nur von Einem Gedanken, von Einer Seele belebtes System, durch ihren grossen Zusammenhang erhaben über den Interessen des besonderen Staates, über dem Willen der Fürsten sein, dann war es nothwendig, die Abhängigkeit, die im Lehensverhältniss lag, auf das Minimum, auf den blossen Namen herabzusetzen. Es durfte den Königen nicht mehr erlaubt sein, die geistlichen Stellen zu besetzen und in dieser Besetzung Belehnungsrechte zu beanspruchen; es durfte der Cleriker nicht

mehr vor das weltliche Gericht gezogen werden, sein Forum musste ein geistliches Gericht, in höchster Instanz, bei allen wichtigeren Fragen die römische Curie sein. Den Königen musste untersagt werden, die Kirchen zu besteuern (und diess Verlangen wurde in der That seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts immer lauter und allgemeiner). Weiterhin war es nöthig, das Kirchengut vor allen Wechselfällen zu sichern und fest an die Kirche anzuschliessen; die Habe der Cleriker sollte nicht durch Erbschaft zersplittert und verschleudert werden (es war diess ein wesentlicher Grund zur erzwungenen Ehelosigkeit der Geistlichen), selbst ihre Civilprocesse mit Laien durften nicht vor weltliche Richter gebracht werden (Friedrich II. gab hierüber 1220 den Geistlichen ein ausgedehntes Privilegium). Allen weltlichen, bürgerlichen Verwickelungen sollte der Clerus entnommen und allein der gemeinsamen kirchlichen Politik zugewandt werden durch den Cölibat. Die höchste kirchliche Gewalt in den Landeskirchen musste sich von den Metropolitan-Bischöfen auf das Haupt der ganzen Kirche übertragen, sie durften nur noch Organe desselben sein; denn die allgemeine Kirche bloss und ihr Haupt war der Politik der einzelnen Staaten übertragen; die Metropolitan-Bischöfe durften ihre Gewalt nicht mehr unmittelbar durch die Succession der Bischöfe seit den Aposteln, sondern allein von dem Nachfolger Petri ableiten; ihre geistliche Gewalt war nur eine ihnen übertragene. Sie mussten daher den päpstlichen Legaten unterthan sein, durch welche das Oberhaupt in allen Provinzen der Kirche unmittelbar gegenwärtig war. Alle geistlichen Verrichtungen durfte späterhin der Nachfolger Petri in allen Landen vollbringen lassen durch die Schaaren der Bettelmönche, die er mit grossen kirchlichen Vollmachten ausstattete. Und um das ganze System zu vollenden, um jede Gewalt des Weltlichen über das Geistliche unmöglich zu machen, ward der Grundsatz ausgesprochen, dass die weltliche Macht nur von dem Lichte der geistlichen unterhalten werde, wie der Mond von der Sonne, dass die fürstliche Krone nur ein Lehen der römischen Kirche sei, dass, wem das Ewige, Geistliche übertragen sei, dem gewiss auch das Zeitliche folgen müsse; dass die Politik der Völker durch den Vicarius Christi zu ordnen und zu entscheiden sei. Diess war denn auch der Grundsatz, auf den gleich anfangs Gregor der Sie-

bente sein Werk stellte; der Fassung, die ihm Gregor gab, hatte selbst ein Bonifacius VIII. nichts Wesentliches mehr zuzusetzen.

Niemand kann leugnen, dass die in solcher Weise ausgeführte Reform und Befreiung der Kirche eine Gewaltthat war, welche die Rechte des Staates auf's empfindlichste kränkte; denn wenn die Kirche die Lehen der Könige behielt, durfte sie auch ihren Verpflichtungen sich nicht entziehn. Der Investiturstreit bekam durch diese rechtswidrige Anmassung der Kirche seine Bitterkeit; einen vollständigen Sieg konnte in demselben die römische Curie nicht erringen. England und vor Allem Frankreich widerstanden hartnäckig den römischen Intentionen, Frankreich namentlich hat nie die Erinnerung an die Grundsätze einer freien Landeskirche vergessen; und als in Deutschland seit Otto IV. der Investiturstreit ruhte und die königlichen Rechte bei der Bischofswahl bis auf unbedeutende Förmlichkeiten erloschen waren, dauerte doch der Widerstand gegen die Grundsätze fort, auf welche die römische Kirche ihre Forderungen begründete.

Indess war unter den gegebenen Bedingungen die Emancipation der Kirche und der mit ihr verknüpften geistigen Interessen nicht anders ausführbar; sie riss durch ihre Consequenz und Entschiedenheit die Geister hin und besiegte mit geistiger Gewalt auch den härtesten materiellen Widerstand; denn dem Christen musste sein ewiges Heil über das zeitliche Glück gehn. Und wem die Gewalt über die Seele gegeben ist, dem ist sie auch über den Leib gegeben. Es ist aber nicht zu leugnen, dass nun erst, mit der Emancipation der Kirche, die geistigen Kräfte der mittelaltrigen Völker sich entfalteten. Unter dem weltlichen Regiment, beschränkten politischen Zwecken dienend, waren sie ihrer Freiheit, Unendlichkeit, Universalität sich nicht bewusst, und fristeten ein kümmerliches, an den Erinnerungen der Vorzeit zehrendes Leben; jetzt erst fingen sie ein eignes Leben an. Ein gesunder Trieb der Reform regte sich in allen Zuständen der Kirche; auch das Mönchthum erhob sich aus seinem Schlafe; der Cisterzienser-Orden kehrte zur alten Einfachheit, Armuth und Strenge des Mönchthums zurück, stellte seine Klöster wieder unter die Aufsicht der Bischöfe; im 13. Jahrhundert zählte er bereits 1800 Abteien. Selbst das canonische Leben suchte bei der allgemeinen Reform des kirchlichen Wesens am Ende des 11. Jahrhunderts auf seine dereinstige

Bestimmung wieder zurückzugehen. — Einen ungeahnten Aufschwung nahm die Wissenschaft und ging selbstständigen Geistes auf die tiefsten Probleme des Denkens ein. Nicht minder ward die Kunst eines neuen reichen Lebens froh und trieb aus fruchtbarem Schoose Blüthen von seltener Eigenthümlichkeit und Schönheit. Das war die Frucht der Reform, der Befreiung der Kirche vom weltlichen Joch; denn die Kirche vertrat im Mittelalter die Summe der höheren menschlichen Interessen. Mit der Befreiung der Kirche waren auch diese befreit. Ja, hat nicht in Italien das Papstthum die Freiheit der aufblühenden Städte gegen den Absolutismus der Kaiser verfochten, den diese aus den römischen Rechtsbüchern herleiteten, sich die Herrn der Erde wähnend? Wir leugnen nicht, dass die Päpste zugleich durch ihren Vortheil auf diese Verbindung mit den Städtebünden angewiesen waren, aber auch ein höherer Zusammenhang der Idee liegt in dieser Vertretung bürgerlicher Freiheit durch die römische Kirche. Die Kirche nach den Gedanken Gregor's, umfassend die höchsten Interessen der Menschheit, sie unmittelbar aus dem göttlichen Willen bestimmend und anordnend, den menschlich-politischen Tendenzen sie entreissend, ist die siegreiche Macht gegen allen politischen Absolutismus; dass diese Kirche einen Papst an der Spitze habe, ist nicht nöthig, ist etwas Accidentelles und Zeitliches; in der reformirten Kirche ist sie in demokratischer Gestalt aufgetreten und hat in Frankreich, in Schottland, in der Schweiz wider den politischen Absolutismus im Feld gestanden, hat die Freiheit des Gewissens wie die bürgerliche Freiheit gegen die Ansprüche der Staatsgewalt in Schutz genommen.

Dass Gregor sein Thun als eine Reform, als die Befreiung der Kirche vom wechselnden politischen Einfluss fasste, zeigt seine ganze Thätigkeit, seit Leo's IX. Besteigung des Stuhles Petri, bis zu seinem Tode, bezeugen auch seine zahlreichen Briefe. Er sah, wie er sich ausdrückt, die Kirche rings von zerstörenden Fluthen erschüttert und fast von dem tobenden Element begraben. Die Regenten und Fürsten dieser Welt suchen jeder das Seine, nicht was Jesu Christi ist, alle Scheu haben sie aufgegeben, und unterdrücken die Kirche wie eine schlechte Magd, sie machen sie zu Schanden, wenn sie nur ihren Lüsten fröhnen können. Die Priester aber, und die sonst die Leitung der Kirche überkommen, haben das Gesetz Gottes fast ganz aus den Augen gesetzt, und indem sie

ihres Amts Obliegenheiten Gott und den ihnen vertrauten Heerden entziehn, streben sie durch die kirchlichen Würden nur nach weltlichem Ruhme; was durch sorgsame Verwaltung den Bedürfnissen und dem Heile Vieler zum Frommen gereicht haben würde, das vernachlässigen sie entweder, oder vergeuden es in stolzem Gepränge und überflüssigem Aufwand. Und mittlerweile wird das Volk durch keine Leitung der Kirchenoberen, durch keinen Zügel heilsamer Vorschriften auf den Weg der Gerechtigkeit gelenkt; vielmehr durch das Beispiel der Oberen zu allem Verderblichen und dem Christenthum Widersprechenden angeleitet, zu allem Schändlichen eifrig und bereit, führen sie den Christennamen bei gänzlicher Nichtachtung der durch ihn gebotenen Werke, ja in voller Glaubenslosigkeit. (Im 1. Buch der Briefsammlung der 42. Brief.) Und so bestand auch Gregor's Thätigkeit seit dem Papstthum Leo's IX. in der Säuberung der Kirche von all den offenbaren Schäden, die das Geistliche zur käuflichen Waare gemacht und mit dem Weltlichen verstrickt hatten, in der Emancipation des Papstthums vom kaiserlichen Einfluss, in der Abwendung der Eingriffe der Fürsten ins kirchliche Gebiet, in der Beugung der weltlichen Gewalten unter den Scepter des Geistes.

Der grosse bleibende Gedanke der Reform Gregor's des Siebenten ist die Freiheit des Religiösen, die Selbstgestaltung der Kirche aus dem eignen, göttlichen Lebensgesetz. Diese grosse Errungenschaft durfte der Kirche nicht mehr verloren gehen, diese mochte nun in einer Form, und unter Verhältnissen auftreten, unter denen es immerhin geschehen konnte. Diese Errungenschaft war ein Sieg des Christenthums; die alte Welt kannte nicht die Erhabenheit der religiösen und sittlichen Ueberzeugung über den politischen Zuständen; die Religion und der Kultus steht im Alterthum im Dienste der Staaten und ihrer zeitlichen Zwecke. Das römische und griechische Kaiserthum setzte diese Herrschaft über das Kirchliche nach den antiken Vorstellungen fort und umfasste in sich die geistliche Gewalt; es bestimmte durch seine Macht die Entscheidung der ökumenischen Concilien und verbannte die Vertreter abweichender Meinungen; es entwarf und setzte Glaubensdekrete durch. Noch heute liegt auf der griechischen Kirche dieser Druck des weltlichen Despotismus und beherrscht mit der Kirche alle grossen Angelegenheiten des menschlichen Geistes.

Das Abendland aber, das in die ganze Tiefe, Innerlichkeit und Freiheit des Christenthums sich versenkt hat, entriss der Staatsgewalt das, worüber sie nie und nimmer Macht haben soll, und gründete ihm seine unantastbare Sphäre, worin es nach eigenem Gesetze lebe. Das ist das unsterbliche Verdienst Gregor's und der römischen Kirche. Diess der Grund, warum im russischen Reiche jetzt die katholische und die griechische Religion, der Czar und der Papst in einen diplomatisch nie zu endenden Kampf gerathen sind; ganz Europa muss in diesem Streite für die römische Kirche Partei nehmen, denn ihrem Widerstand wieder den staatlichen Absolutismus verdankt es die tiefe und freie Entwickelung des Geistes seit sieben Jahrhunderten.

Gregor's Reform war die erste Reform der allgemeinen Kirche, ihre Emancipation vom Staate; es konnte nur noch eine zweite, das Werk der ersten im christlichen Geiste vollendende geben, eine solche, die der Idee des allgemeinen Priesterthums Wirklichkeit gab, die die Kirche auf die absolute Bedeutung des Subjectes gründete. Der Zweck der Menschheit erreicht sich doch nur im Einzelnen und soll von jedem Einzelnen durch seine Bemühung vollführt werden; die Gattung kann nicht für ihn denken und handeln; nur das ist er, wozu er sich selbst macht. Die Gesammtheit kann ihn nur in die Bedingungen hineinstellen, in denen er seine Bestimmung erfüllen kann, sie vermag nicht, das an seiner Statt zu vollbringen, was ihm allein, als einem sittlichen und freien Wesen, Werth und Bedeutung gibt. Sie kann ihm nicht die Verdienste eines Anderen anschreiben, sie kann nicht für ihn gut sagen, sie kann ihn nicht vertreten vor dem untrüglichen Richter seiner Handlungen. Sie kann ihm nicht vorschreiben, wodurch er sein Seelenheil erlange, sie kann nicht für ihn glauben und für ihn eine religiöse Ueberzeugung formuliren, in der er seiner Seeligkeit gewiss sein könnte. Sicherheit und Gewissheit erlangt der Geist nur durch eigenes Streben, durch Selbstbethätigung; keine Macht im Himmel und auf Erden kann sie ihm geben, wo er sie sich nicht selbst erworben hat. Alle äussere Werke, die der Priester auflegt, alle Mittel und Bedingungen, die eine kirchliche Gesellschaft aufgestellt hat, sie können der Seele keine Gewissheit, keinen Frieden mit Gott gewähren, wo sie diese Geistessicherheit nicht im eignen Innern verspürt. Wenn die Kunde

unseres ewigen Heiles in den heiligen Büchern zu lesen ist, so können wir nicht der fremden Auslegung trauen, wir müssen sie selbst lesen und verstehen; und auch dem Buchstaben der heiligen Urkunden ist nicht zu trauen, wo nicht der göttliche Geist in uns dem Worte sein gewichtig Zeugniss beilegt. Was die kirchliche Vorzeit hoch und werth gehalten, soll auch von uns geachtet, aber nur dann von uns aufgenommen werden, wenn wir mit unserer Ueberzeugung darin leben, wenn es für uns die Bedeutung hat, als könnten wir es selbst hervorbringen, und als spräche es ganz unser Wollen und Denken aus. Jeder soll von Gott gelehrt sein, er soll das Wahre und Gute aus eigener innerer Offenbarung, aus eigener That haben, wie Paulus sich rühmte, dass er nicht von Menschen das Evangelium empfangen habe, sondern durch Offenbarung Jesu Christi. (Gal. 1, 12.) Es wird durch diesen Umschwung das Wesen der allgemeinen (katholischen) Kirche nicht aufgehoben, vielmehr erst zur Vollendung gebracht; im Gebiete des Geistes gibt es nur ein solches Allgemeine, zu dem die Einzelnen sich frei bekennen, zu dem sie sich nicht mechanisch, sondern durch eigene Bethätigung halten. Nicht die Priesterschaft, nicht das Symbol macht die Kirche, so dass die Kirche so weit reicht, als jene; sondern der lebendige Glaube ihrer Glieder ist die Substanz der Kirche. Es sind lebendige Bausteine, die hier zu einem geistigen Bau zusammengefügt sind.

Das ist das Prinzip der zweiten Reform der allgemeinen Kirche; sie war so wenig wie die erste mit Einem Akte abgeschlossen. Wie die erste eine ewige, eine unzerstörliche Wahrheit ist, so ist es auch die zweite; sie sind beide unerschöpflich und unbegrenzt. Beide erwarben dem Menschengeschlecht Freiheiten und Rechte; Freiheiten und Rechte besitzt aber der Mensch nicht anders, als dass er sie ewig sich erobert. So sind denn diese Reformen unablässig fortgehende, unter den verschiedensten Bedingungen und Gestalten sich wieder erneuernde. Die zweite trat gleich Anfangs in durchaus unterschiedenen Gestalten auf, verfolgte im dogmatischen Ausgangspunkt, in der kirchlichen Verfassung, im Nationalcharakter, unter verschiedenen politischen Zuständen, mannigfaltig von einander abweichende Richtungen, warum sollte sie nicht noch fort und fort neue, abweichende Gestalten erzeugen, sie aus dem Schoosse des Katholicismus selbst hervorheben, gerade

wie das Prinzip der ersten Reform noch im Protestantismus fortwirkt, und uns Deutsche jetzt zu einer festeren Organisation der Kirche treibt? Prinzipien können eben nicht untergehen, sie können nicht durch Gewalt und List gebändigt werden, sie offenbaren sich unter den verschiedensten Formen; der gefährlichste Irrthum ist nur der, welcher die zufällige Form für das Wesen, die Erscheinung für das Prinzip, das zeitlich Bedingte für das ewig Gültige nimmt. Das ewig Gültige an den Verhältnissen, welche die erste Reform erschuf, ist nicht die bestimmte Organisation, welche Gregor und seine Nachfolger der Kirche gaben, dazu halfen die Zustände Europa's mit, und so wie diese andere geworden waren, war jene Organisation nicht mehr vollständig ausführbar, jede Verletzung derselben auf irgend einem Punkte traf sie bis in's Innere. Sie ist aber auch nicht das ewig Gültige an jener Reform; deren unzerstörliches Prinzip ist die Freiheit der Kirche vom Staat und ihre Selbstgestaltung von innen heraus. Ebenso wenig ist der durchaus nothwendige Ausdruck der zweiten Reform etwa die calvinische Prädestination oder die forensische Rechtfertigung Luthers; beide Ausdrücke sind Zeugnisse der Angst und Hast, mit der jenes Zeitalter die innere Gewissheit des Seelenheiles bei dem nahenden Gerichte Gottes an sich reissen wollte, des Eifers, alle menschliche Vermittelung bei dem Erwerb des höchsten Gutes auszuschliessen, und dem Rathschluss Gottes allein zu trauen, des stürmischen Verlangens, dem Geiste in Gott absolute Genüge zu verschaffen; beide Ausdrücke sind bedingt durch den Gegensatz, gegen den sich die Reform stämmte, beide waren dazu angethan, um weit und breit die Gemüther zu entflammen und die erobernden Waffen mit Sturmschritt durch Europa zu tragen. Die Prädestination hat die reformirte Kirche zu einer erobernden gemacht; sie kräftigte den Willen, sie machte an ihn die höchsten Ansprüche, sich ganz an den göttlichen Willen zu ergeben, sie setzte die willenskräftigen Franzosen in Bewegung; die Rechtfertigungslehre entsprach dem deutschen, sinnenden Gemüthe, dem es um die Wahrheit als solche zu thun ist, unbekümmert um die praktischen Folgen. Soll man diese Ausdrücke, diese zeitlich bedingten Formen nun für das Prinzip nehmen? Dann wäre es wahrlich um den Protestantismus schon geschehen. Denn welcher protestantische Theologe oder Laie wollte dann noch mit Gewalt auf der ur-

sprünglichen Fassung der Rechtfertigung wie eines gerichtlichen Aktes bestehen, wer wollte sich noch in ernstlichen Zwiespalt mit dem Katholiken über Rechtfertigung und Heiligung, über Glauben und Werke setzen? Dann wäre die Union die Zerstörung des Reformationswerkes, statt vielmehr ganz in seinem Geist gedacht zu sein, wenn die Prädestination, oder anderseits wenn die leibhafte Gegenwart Christi im Abendmahl der einzige, nothwendige, ewige Ausdruck der Reformation wären.

Nur die Prinzipien sind ewig und dürfen dem Menschengeschlecht nie fehlen; aber der zeitliche Ausdruck hält nur so lange vor, als die Zustände dauern, die ihn mit hervorriefen, und als das Bewusstsein dasselbe bleibt, das darin sein Genüge fand. Wollte man diess immer beachten, so würde mancher unnützige Streit nicht geführt, und in Hader die Kraft vergeudet werden, die besser auf das Schaffen verwendet worden wäre. Ewige, wahre Prinzipien, können nie mit einander in Kampf gerathen, nur ihre zeitlichen Ausdrucksformen können sich befehden; sie selbst gehören zu einander und eines zieht das andere an, vollendet sich im anderen. Das protestantische Prinzip, die Freiheit des Subjects, ist nicht gedenkbar ohne das Prinzip der römischen Kirche, die Freiheit der Kirche; diese aber vollendet sich in jener. Und die Freiheit ruht allein in Gott; nur in dem Willen, der am göttlichen Gesetze hangt, ist die Freiheit der Kirche wie des Subjects gegründet. Wie können also diese beiden Prinzipien in Conflict gerathen? Sie sind aus einer Quelle und weisen gegenseitig auf einander hin. Wohl aber musste gegen die zeitweilige Organisation der römischen Kirche und die mit ihr zusammenhängenden Vorstellungen die zweite Reform ankämpfen, obwohl sie das Prinzip der ersten mit in sich aufnahm, und wiederum musste die römische Kirche am Ausdruck des protestantischen Prinzips viel auszusetzen haben. Wir erleben ja so eben, dass die neue Bewegung im Schoosse des Katholicismus sich nicht in diesen Ausdruck hineinfinden kann, ob sie gleich ganz auf das Prinzip eingeht, und das ist ganz natürlich, denn um den zeitlichen Ausdruck zu verstehen, muss man die Zustände durchlebt haben, die ihn bildeten. Das Prinzip aber lässt sich ohne das verstehen, denn es ist über allen Zuständlichkeiten. Nur also die Anwendung, die Ausführung von Prinzipien, die Form, in der

man sie auftreten lässt, verursachen die Trennung, das Auseinanderlaufen nach Einseitigkeiten; an und für sich gehören sie zu einander. Die Kirche als Gesammtheit ist nur dann frei, wenn das Subject in ihr frei ist, und wiederum das Subject ist nur dann frei, wenn es der Freiheit Gestalt, That, organisches Leben verleiht, wenn es in einem geistigen Reiche gegründet ist, in dem es sich bethätigt und das durch seine Bethätigung besteht. Also hier ist kein Gegensatz zwischen Römischem und Protestantischem, wohl aber zwischen der einseitigen Ausführung, wenn der Katholik auf das überfliessende Verdienst seiner Heiligen, auf den Ablass traut und die Gesammtheit vor Gott seine Schwächen vertreten lässt, und dem Protestanten, der das All in seiner einsamen Subjectivität eingeschlossen denkt und an eitler Selbstbeschauung schwelgt, oder (was ziemlich dasselbe ist) allein in seinem Sektenbekenntniss und den methodistischen Zuckungen seiner religiösen Andacht das wahre und einzige Mittel zur Seeligkeit für alle Welt gefunden haben will. England's und Nordamerika's Sekten (und leider sind bei uns auch Einige auf dem Wege dazu) sind redende Zeugen dieser ausschliessenden Subjectivität; sie bilden den Protestantismus ganz einseitig aus; denn auch er hat seine Geschichte, wie die römische Kirche, und seine Extravaganzen, wie diese, von denen die Ablasstheorie eine war. Aber bei allem Kampfe der Formen sind die Prinzipien des Protestantismus und der römischen Kirche nicht im Zwiespalt, sie gehören zu einander und fordern sich gegenseitig.

Sie stimmen auch darin überein, dass sie beide auf christlichem Boden stehen, dass sie beide die Bestimmung haben, das Wesen des Christenthums heller zu offenbaren und seine unermesslich grossen Folgerungen zu ziehen. Die beiden Reformen haben an dem Inhalt, an der Substanz der christlichen Religion nichts geändert, was auch unmöglich ist; sie sind, was sie sind, nur durch das Christenthum. Die Freiheit der Kirche und die Freiheit des religiösen Subjects sind wirklich allein in der absoluten Religion, die den Menschen in seiner höchsten Vollendung, in seiner wahren Wirklichkeit, in seiner Einheit mit Gott, also in seiner Erhabenheit über allem Wandel des Endlichen und Erscheinenden, in seiner weltüberwindenden Gotteskraft offenbart, die Erlösung des Menschen von der Endlichkeit und Unfreiheit durch den

Sohn Gottes vollzieht und fort und fort vollzieht, nur auf dem Boden dieser Religion, über welche hinaus Grösseres sich nicht denken lässt, hat die Freiheit der Kirche und des Subjects ihre Stelle. Es kommt der Fürst dieser Welt und hat ihr nichts an. Diese Religion ist nicht perfectibel; dass sie eine Geschichte hat, liegt bloss daran, dass das Sein des menschlichen Geistes in seinem Thun besteht, dass die frohe Botschaft von der Erlösung ihm nichts hilft, wo sie nicht an ihm vollzogen wird, dass die Religion jedes Bewusstsein mit sich durchdringen und ihre ganze Tiefe ans Licht bringen will. Das eben ist die Bedeutung der Reformen, dass sie das unendliche Wesen des Christenthums an den Tag heben und dem menschlichen Geiste die Rechte erobern, zu denen ihn die Religion berufen hat.

Die Reformen können sich also nicht widersprechen, sie sind Theile eines und desselben grossen Werkes; der römische Katholicismus verlangt im innersten und geheimsten Zuge des Herzens nach dem Protestantismus und hat sich seines Eindringens um so weniger erwehren können, je mehr Zeit und veränderte Zustände sein hierarchisches System mürbe gemacht, die zufällige Form seines unsterblichen Inhalts zerbrochen haben; es ist ja das tiefste Verlangen des Christlichen im Katholicismus, was ihn zum Protestantismus hintreibt; nur in ihm hat er seine Vollendung und den Sieg seines Prinzips. Und wiederum der Protestantismus ist sich bewusst, dass er am römischen Katholicismus sein Fundament, seine breite geschichtliche Basis, den Ursprung auch seiner Freiheit, das Vorbild zu einem System der Freiheit, zur Erweiterung der Person zur Gattung hat.*) Die Confessionen, d. h. die Bekenntnisse, die Symbole sind wider einander, die Prinzipien sind für einander.

---

*) Wir preisen den Staat glücklich, der Einwohner von beiden Confessionen in sich fasst. Es ist diess ein unberechenbarer Vortheil für beide Bekenntnisse. Der Protestantismus Deutschland's, der oft nahe daran war, sein Prinzip über der Formel zu vergessen, wäre eine Beute unbeschränkter Fürstengewalt geworden, wenn die Freiheit der Kirche vom Staate im Katholicismus nicht mahnend und dräuend dawidergestanden hätte. Und in Frankreich ist nie ein grösserer Fehler begangen worden, der durch nichts gesühnt werden kann, als die schändliche Verfolgung der reformirten Kirche und des Jansenismus durch die katholische Landeskirche, die sich für den Preis zur unterthänigsten Sklaverei jedes Regierungssystems in Frankreich gemacht hat!

Nun aber herrschen am Ende der Dinge nicht die zufälligen Formen, die Bekenntuisse, sondern die Prinzipien.

Nachdem wir die erste Reform charakterisirt haben, schlossen wir gleich den Grundgedanken der zweiten an, um die innige Beziehung beider einleuchtend zu machen. Es lassen sich in der Geschichte des Mittelalters verschiedene Mittelglieder verfolgen, die den Drang der ersten Reform nach der zweiten bekunden, in dieser sich zu vollenden. Und diese innere Bewegung wurde noch klarer seit dem Auftreten der Reformation; der Jansenismus und die neueste Regung im Katholicismus sind Aeussernngen dieses gründlichen Verlangens in der römischen Kirche. Wir wollen, nachdem Anfang und Ziel der kirchlichen Entwicklung im Vorigen angegeben ist, diese mittleren, gemischten Erscheinungen ins Auge fassen. Das müssen wir nach dem Gesagten gleich im Voraus abschneiden, dass die heutige Reformbewegung im Katholicismus sich über den Protestantismus erheben dürfe; sie mag sich über eine zufällige Gestalt desselben erheben dürfen, über sein Prinzip kann sie nicht hinausgehen, ohne ins Bodenlose zu fallen.

Schon oben ist darauf hingewiesen worden, welchen Zwang die Verhältnisse der Reform Gregor's des Siebenten anthaten. Um die Freiheit der Kirche dem Staat gegenüber zu schützen, ist es nicht im absoluten Sinn nothwendig, dass sie sich auf einen reichen Grundbesitz stützt, oder dass sie ihre ganze Gewalt einem geistlichen Monarchen überträgt, um sich von ihm gegen die weltlichen Fürsten vertreten zu lassen; dass sie die Rechte der Pfarrer, der Bischöfe und der Landeskirche bis auf das Geringste reducirt, um die ganze Machtfülle in Einer Hand concentrirt zu sehen. Dass diess nicht absolut nothwendig ist, sehen wir an der Verfassung z. B. der schottischen Kirche, die doch auch ihre Freiheit eifersüchtig genug überwacht. Etwas Anderes aber sind die geschichtlichen Bedingungen; soll ein Prinzip Dasein gewinnen, so sieht es sich mitten in gegebene Zustände hineinversetzt und muss diese nach seiner Weise gestalten. So lässt sich denn auch die geschichtliche (empirische) Nothwendigkeit des Papstthums, der verweltlichten Kirche, überhaupt der Bahn, welche die römische Hierarchie seit Gregor dem Siebenten mit steigender Consequenz einschlug, keineswegs leugnen; aber absolute Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit der Idee hat nur das Prinzip, das sich unter den

gegebenen Verhältnissen freilich nur in einer unangemessenen Weise ausdrückte. Aber diese Unangemessenheit beschleunigte das Hervortreten der zweiten Reform, die nun auch dem Gedanken der ersteren einen entsprechenderen Spielraum zu geben im Stande war.

Durch ihre einheitliche Kraft konnte die römische Kirche am geschicktesten der weltlichen Gewalt widerstehen; der Widerstand aber ging zum Angriff fort, die Kirche beugte den Staat unter sich, und erklärte durch die Bulle *Unam Sanctam* (Bonifacius VIII.), dass ihr die Könige in weltlichen wie in geistlichen Dingen Gehorsam schuldig seien. Nicht allein, dass sie sich selbst dem weltlichen Forum entzogen hatte, sie beherrschte auch durch fortschreitende Erweiterung der ihr vorbehaltenen Streitsachen die bürgerliche Gerichtsbarkeit. Hatten die Fürsten niemals diese Grundsätze zugegeben, so musste ihr offener Widerspruch dagegen von der Zeit an wirksam werden, wo die weltlichen Gewalten ein tieferes, sittliches Vertrauen zu sich selbst fassten, und in dem Volke sich ein Bewusstsein ihrer gerechten Sache ausbildete. (So in Frankreich die Stände unter Philipp dem Schönen, in Deutschland auf dem Churverein zu Rense u. s. f.) Was also früher durch die Verhältnisse gehoben worden war, wurde durch die anders gewordenen Verhältnisse wieder herabgesetzt. Ebenso erging es mit der Stellung des Papstthums zu den Landeskirchen. Die Metropoliten waren Vasallen des römischen Bischofs geworden und mussten ihm den Eid der Treue leisten; der Papst schrieb sich das Recht zu, Bischöfe ein- und abzusetzen, überhauqt über alle Beneficien zu verfügen (der Grundsatz von Clemens IV. offen ausgesprochen); die römische Curie trieb Simonie in einem Maasstab, wie es vorher kaum geschehen war; sie besteuerte die Kirche auf die unverschämteste Weise durch Annaten, Spolien, *fructus medii anni*, durch Zehnten, durch angemaasste Rechte der Reservation, Dispensation, durch den Indulgenzenkram und sonst noch durch viele Künste. Sie zog bei jeder vortheilhaften Gelegenheit wichtigere *causas* nach Rom, griff durch das allgemeine Recht der Absolution tief in die Gerechtsame der Bischöfe und Pfarrer ein, und brachte endlich diese noch um allen Credit und alles Ansehen durch die ausgedehnten Privilegien der Bettelorden, in denen der Papst als der alleinige Inhaber aller Kirchengewalt auf allen Punk-

ten seines weiten Reiches gegenwärtig war. Auch diess System konnte nur für bestimmte Zeiten vorhalten; es konnte sich nicht ohne fortwährenden Widerspruch entwickeln. Nicht allein, dass die Landeskirchen ihre ursprünglichen Gerechtsame nicht vergassen, auch die Staaten (wie z. B. Frankreich durch die pragmatische Sanction 1269) suchten sich der härtesten Bedrückungen zu erwehren; die Klagen gegen die römische Curie, gegen ihre stiefmütterliche Gesinnung, ihr Aussaugungssystem, ihre käufliche Gerechtigkeit schwiegen niemals, Johannes von Salisbury sagte sie dem Papste Hadrian IV. bitter genug ins Ohr; zwei englische Bischöfe um die Mitte des 13. Jahrhunderts (Robert Grosthead von Lincoln und Sewalus Erzbischof von York) forderten das Papstthum zur Busse auf wegen seiner argen Simonie. Auch widersprachen die Bischöfe und Geistlichen der Behauptung, dass ihre kirchliche Gewalt vom Papst herstamme. Selbst ein Dominikaner Johannes de Parisiis (in Paris † 1304) schrieb, dass die Gewalt der Prälaten nicht von Gott sei durch Vermittelung des Papstes, sondern unmittelbar von Gott, und von dem wählenden und zustimmenden Volke. Denn nicht Petrus, dessen Nachfolger der Papst ist, sandte die andern Apostel aus, deren Nachfolger die Bischöfe sind; noch auch sandte er die 72 Jünger aus, deren Nachfolger die Pfarrgeistlichen sind; sondern Christus sandte sie unmittelbar aus (Joh. 20 und Luk. 10). Noch auch hat Petrus die anderen Apostel angehaucht, ihnen den heiligen Geist und die Gewalt, Sünden zu vergeben, mittheilend, sondern Christus (Joh. 20 und 21). Auch Paulus sagt, er habe sein apostolisches Amt nicht von Petrus, sondern von Christus, oder von Gott unmittelbar (Gal. 1.). Ein Jahrhundert später drang die Vertheidigung der Selbstständigkeit der Bischöfe und Pfarrer durch Gerson und Nicolaus von Cusa erfolgreicher in die öffentliche Meinung ein und verbündete sich mit noch anderen, eben so wichtigen Grundsätzen, dass der Papst unter der Versammlung der allgemeinen Kirche stehe, ihren Gesetzen, ihrem Urtheil sich unterwerfen müsse, dass die gesetzgebende Gewalt in der gesammten Kirche ruhe und nicht dem Papste gehöre, der nur ein *caput ministeriale ecclesiae* sei, dass die weltliche Macht in ihrer Sphäre von der geistlichen unabhängig sei. Diese Grundsätze gaben den reformatorischen Concilien im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts ihre rechtliche Basis, diesen Concilien, welche

das päpstliche Ansehen auf allen Punkten untergraben, die Nationalkirchen gegen dasselbe erhöht, von ihrer harten Unterthänigkeit erlöst, und auch der weltlichen Gewalt wieder einen freieren Spielraum gewährt haben. Die Staaten eigneten sich von den Früchten des Kostnitzer und Baseler Concils so viel an, als sie der päpstlichen Politik im 15. Jahrhundert entreissen konnten. Kein Wunder war es, dass die Zeit, welche dem päpstlichen Ansehen so harte Wunden schlug, auch solche Meinungen hervortrieb, welche die absolute Gewalt des Papstthums bis zu den unglaublichsten Uebertreibungen steigerten. Hat doch nachher im 16. Jahrhundert die fortschreitende Emancipation der Nationalkirchen den Jesuitismus hervorgerufen, der im glühenden Hass gegen alle mittleren Gewalten der Kirche dem Papst die unumschränkte, unmittelbare Herrschaft über sein Reich wieder zu erobern suchte.

Man kann überall in der Geschichte die Gewalt eines gewissen Mechanismus beobachten, der die einmal ins Dasein getretenen Gesellschaftsformen bis zu ihrer vollen Consequenz hinausführt und in ihren Uebertreibungen umstürzt, auch wohl Extreme dagegen aufthürmt und die Gegensätze sich zerschellen lässt. Das sind rein mechanischen Gesetze, den Gesammtheiten verfallen und die auch das Subject mit sich fortreissen, wo es seiner ursprünglichen Freiheit und Kraft vergisst, über seine höchste Aufgabe sich verblenden lässt, oder sich nicht die Fähigkeit und Ausdauer zuschreibt, gegen den Strom zu schwimmen. Dass aber das Subject vermöge seiner eingeborenen göttlichen Freiheit über den so gearteten Zuständen stehe, beweisen die Zeugen der Wahrheit, die in diesen Zeiten unablässig auftreten, und ihren irdischen Theil der Rettung der Gesammtheit zum Opfer bringen. Jene mechanischen Gesetze beherrschen nicht das Subject in seiner unendlichen, in Gott gegründeten Freiheit, sie vermögen nichts wider die an und für sich seiende Nothwendigkeit der Principien, sie können sich bloss die endlichen Formen unterthan machen, in denen die ewigen Principien sich zeitlich Dasein geben, und können eben auch nur die Individuen bewältigen, welche diese endlichen Formen für das Vollendete, das Erscheinende für das Absolute nehmen. Der Herrschaft dieses mechanischen Ge etzes verfiel auch der römische Katholicismus.

Die Urkunden des Christenthums hatten klar und vernehmlich das allgemeine Priesterthum der Gläubigen ausgesprochen; die Ge-

sellschaftsordnung der Gemeinde aber artete in eine Hierarchie aus, welche das Gewissen der Einzelnen gefangen nahm. Die consequente Ausbildung des römischen Kirchenthums machte die geistige Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesammtheit noch viel entschiedener; das Kirchensystem zog sich immer enger zusammen, bis das Gewissen aller Christen endlich in der Macht eines Einzigen stand. Er durfte sich anmassen, der untrügliche Richter in Sachen der Glaubensüberzeugung sein, über die göttlichen Angelegenheiten, über das ewige Wohl der Gläubigen, über den Aufenthalt im Fegefeuer, über Heiligsprechung u. drgl. disponiren zu können. Die Ueberzeugung des Individuums war unter ein starres Glaubensgesetz der Gesammtheit gezwungen, dessen strenge Beachtung die Inquisition mit einem bis dahin unerhörten Untersuchungsverfahren eifersüchtig bewachte; die andächtige Erhebung des Gläubigen zu Gott sollte nur unter Vermittelung der Kirche und der von ihr vorgeschriebenen Formen geschehen; die Schuld sollte erst dem Priester dargebracht, die Versöhnung mit Gott allein durch den Priester erwirkt werden, ja durch die Verwandlung der *forma absolvendi deprecatoria* in die *indicativa* seit dem 13. Jahrhundert riess der Priester das göttliche Recht über die menschliche Seele geradezu an sich. Und indem so das Subject, der letzte Zweck der Kirche, immer mehr in den Hintergrund gedrängt wurde, traten die gesellschaftlichen Verfassungs- und Cultusformen, als das Wesentliche, als das eigentlich Beseeligende hervor; das, worüber der Mensch in seiner absoluten Bedeutung Herr ist, das was nur in ihm und für ihn Bedeutung hat, sollte nun für sich ein Substantielles sein; nur auf diesem Wege konnte die Transsubstantiation, die Messe, die Ordination als Sacrament, der Cultus in einer fremden Sprache und so viele andere Irrthümer und Missbräuche sich zur Geltung bringen. Das Subject war seiner göttlichen Würden und Rechte entkleidet worden, und das Gesetz des Mechanismus in der Geschichte, das die endlichen Formen zur Erschöpfung ihrer eigenthümlichen Tendenzen treibt, vollendete diese Erniedrigung, bis zuletzt Alle die Schmach und Unterdrückung fühlten, die man ihnen angesonnen hatte.

Diejenigen, die seit der Entwickelung des römischen Kirchenthums zuerst das Recht des Subjects in der Kirche, das allgemeine Priesterthum der Gläubigen energisch vertheidigten, waren die

Waldenser (s. 1170). Gestützt auf die Worte der Schrift (Jacobus 4, 17.): Wer da weiss, Gutes zu thun und thut es nicht, der begeht Sünde, und auf den Ausspruch des Apostels Paulus (Phil. 1, 15—18), wenn nur auf alle Art, sei es mit Vorwand oder in Wahrheit Christus verkündigt werde, so freue er sich allezeit, und noch andere Belege aus der Schrift beibringend, die ihr emsiges Studium war, forderten sie für die Laien das Recht, predigen zu dürfen, und durchzogen als die *pauperes spiritu*, in evangelischer Armuth, lehrend und predigend das Land. Sie waren so arglos, dass sie, nachdem der Erzbischof von Lyon ihnen das Predigen verboten hatte, bei Alexander III. um die Erlaubniss nachsuchten; als Lucius III. aber 1184 den Bann gegen sie schleuderte, beschlossen sie, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, und nun erst trennten sie sich von der Kirche. Hatten sie nun einmal das Recht, das Wort Gottes zu verkünden, den Laien wiedergegeben, so schrieben sie ihnen auch bald die Fähigkeit zu, den Leib des Herrn zu consecriren und die Schlüssel des Himmelreichs bindend und lösend zu verwalten. Bemerkenswerth ist, dass Innocenz III. den Versuch machte, die Sekte mit der katholischen Kirche auszusöhnen, ihnen das Recht der Predigt zuzugestehen, aber sie zu mönchischen *Pauperibus catholicis* umzubilden. Der Versuch war erfolglos, denn das in den Waldensern aufgetretene Prinzip war zu mächtig und unbeugsam, als dass es der Hierarchie weichen konnte. Es kam also nun zur blutigsten Verfolgung, welche die Sekte aber nur antrieb, ihr Prinzip weiter auszuarbeiten und in allen Ländern Anhänger zu erwerben. Ihr gottesfürchtiger, keuscher, genügsamer, besonnener und arbeitsamer Lebenswandel, übereinstimmend mit ihrer Lehre, ihre Belesenheit in der Schrift, ihre Ueberlegenheit über eine ignorante Geistlichkeit verschaffte ihnen ungeheueren Beifall unter dem Volke. Im 13. Jahrhundert entwickelten sie ihr Prinzip bis dahin, dass sie die römische Kirche in ihrer Verweltlichung und in ihrer hierarchischen Ordnung für abgefallen und verderbt erklärten; die Zeiten der reinen Kirche hätten nur bis zum Papst Sylvester (unter Constantin d. Gr.) gedauert; dass sie jeden Glaubenszwang, die kirchlichen Observanzen als pharisäische Tradition, die Messe, das Sakrament der Ehe, der letzten Oelung, der Ordination, verschiedene Riten der Taufe, den Reliquien- und Heiligendienst, den Cultus in

fremder Sprache, die Gültigkeit der Dekretalen, alle Gewohnheiten der Kirche, die sich nicht aus der Bibel rechtfertigen lassen, den Schmuck gottesdienstlicher Gebäude, die Gebete und Darbringungen für Gestorbene verwarfen, und unter Anderem behaupteten, die Transsubstantiation geschehe nicht in der Hand des unwürdig Darbringenden, sondern im Munde des würdig Empfangenden. Sie setzten die aus der apostolischen Zeit herrührenden *tres ordines*, den *episcopalis*, *sacerdotalis* und *diaconalis* fort, aber ohne ihren hierarchischen Sinn, ohne sie als den von Gott eingesetzten Mittlerstand anzuerkennen. So tief hatte sich also bei ihnen das neue (und doch uralte) Prinzip, die Anerkennung des absoluten Werthes des Subjects in der Kirche, bereits durchgearbeitet.

Es verdient jedenfalls der Erwähnung, dass im Laufe des 13. Jahrhunderts die Erkenntniss der Bedeutung des Subjects auch in einer ganz pantheistischen Form hervortrat und weit und breit sich Geltung im Volksbewusstsein verschaffte. Es war die Sekte der Brüder und Schwestern des freien Geistes, deren Ursprung Gieseler in seiner Kirchengeschichte scharfsinnig von der Verfolgung ableitet, die seit 1210 in Paris über die Doktrin des Amalrich von Bena erging. Die Sekte machte grosse Fortschritte, besonders im Elsass, vermischte sich mit den Waldensern in Lyon, trat um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Cöln, unter den Begharden in Schwaben, am Ende des Jahrhunderts unter den Begharden am Rhein sehr zahlreich hervor, und ist am Anfang des 14. Jahrhunderts auch in Italien verbreitet. Wir führen diess an, weil eine so volksthümliche Geltung einer durchaus pantheistischen Lehre zu den seltenen Erscheinungen gehört, vielleicht nur dadurch erklärlich, dass in ihr der absolute Werth des Subjects in einer wunderbaren Kraft und Energie hervortrat. Und ein solches Prinzip hat ungeheure Macht über die Geister. Auch heute ist die Doktrin der Deutschkatholiken hie und da mit pantheistischen Elementen versetzt, wie sie gerade aus der Zeitbildung sind aufgenommen worden. Einige von den für uns am meisten charakteristischen Lehren der Sekte des freien Geistes, wie sie in den von Johann XXII. verdammten Sätzen des der Sekte angehörigen Dominikanerprovinzials *Eccard* (1329) und in dessen deutscher Schrift *de novem rupibus spiritualibus* enthalten sind, mögen hier folgen: Was Gott der Vater seinem eingeborenen Sohn in menschlicher

Natur gegeben hat, das hat er ganz mir gegeben; ich nehme hier nichts aus, weder die Einigung noch die Heiligkeit, ganz hat er es mir gegeben wie ihm. Was die heilige Schrift spricht von Christo, das wird alles für wahr gesagt von einem jeglichen guten und göttlichen Menschen. Was eigen ist der göttlichen Natur, das ist alles eigen einem jeden göttlichen und gerechten Menschen: darum wirket solcher Mensch, was Gott wirket, und hat mit Gott Himmel und Erde geschaffen, und ist der Erzeuger des ewigen Wortes; und Gott wüsste ohne solchen Menschen nichts zu thun; Gott hat nicht eigentlich eine äussere Handlung befohlen; eine äussere Handlung ist nicht im wahren Sinne gut noch göttlich; noch wirkt oder gebiert sie Gott im eigentlichen Sinne. Lasst uns Früchte bringen nicht äusserer Handlungen, die uns nicht gut machen, sondern innerer Handlungen, die der Vater uns einwohnend wirkt und vollbringt. Ein gerechter Mensch ist jener eingeborene Sohn Gottes, den der Vater in Ewigkeit gezeugt hat. Der Vater zeugt mich seinen Sohn, und denselben Sohn; denn was Gott wirket, das ist Eines; darum erzeugt er mich seinen Sohn ohne allen Unterschied. Dass diese Speculation auch bei den Waldensern Eingang fand, bezeugt *Stephanus de Borbone* (Dominikaner und Inquisitior zu Lyon um 1225), denn er führt als eine unter ihnen weit verbreitete Meinung an, dass die Seele eines jeden guten Menschen der heilige Geist selbst sei, er entweiche aus dem Menschen, wo dieser sündigt, und der Teufel gehe statt seiner ein. Jeder gute Mensch sei Gottes Sohn, gleich Christo. Und wenn sie sagen, sie glauben an die Fleischwerdung, die Geburt, das Leiden und die Auferstehung Christi, so sagen sie, dass sie das als die wahre Empfängniss, Geburt, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt betrachten, wenn ein guter Mensch empfangen, geboren wird, aufersteht durch Reue oder aufsteigt in den Himmel; wenn er den Märtyrertod leidet, so ist diess das wahre Leiden Christi.

Mag Einer nun von dieser Lehre halten, was er wolle, mag er sie noch so schnöde behandeln um der Folgerungen willen, die sich Meister Eccard nicht scheut, aus dem obersten Satze *quod Deus sit formaliter omne quod est*, und dass alle Kreaturen ein reines Nichts sind, zu ziehen, z. B. die Lehre „der gute Mensch soll also seinen Willen einförmig machen mit Gottes Willen, dass

er alles das soll wollen, was Gott will. Will Gott in irgend einer Weise, dass ich gesündigt habe, so soll ich nicht wollen, dass ich nicht gesündigt hätte. Das ist die wahre Reue:“ — so lässt sich doch nicht leugnen, dass diese Richtung mit aller nur denkbaren Energie die unendliche Berechtigung des Subjects kraft seines göttlichen Inhalts hervorhob und über sein allseitig begrenztes Leben in der katholischen Kirche hinausstellte. Dieses kühne, gewaltsame Vordringen in die unmittelbare Gottesnähe, dieses Ringen des Geistes, über die begrenzten, bedingten kirchlichen Formen hinaus sich mit dem Unbedingten unzertrennlich zu vereinigen, charakterisirt überhaupt die spätere Mystik des Mittelalters; nur fehlte diesem subjectiven natürlichen Leben die Kraft objectiver Gestaltung, der Sinn für die Wahrheit des Objectiven; der Seraph erhob sich auf goldnen Schwingen in den Himmel, ohne doch der Erde den Frieden bringen zu können.

Die Verkündigung der zweiten Reform, die dem Subject die Freiheit in der Kirche, unbegrenzten Spielraum für seine Unendlichkeit, unmittelbaren Verkehr mit Gott mit Ausschliessung aller menschlichen Vermittelungen sichern sollte, fand ein bezeichnendes Wort ihres Verlangens, die Prädestination. Es ist nicht ohne Grund, dass diese Lehre sich fortan bei Wiklef, Huss, Johann von Wesel, bei Luther, Calvin, Beza, bei den Jansenisten, kurz bei Allen findet, welche die Führer der zweiten Reform in der Kirche sind, und dass die römische Kirche das augustinische Dogma, wenn auch nicht offen, doch verdeckt vor Allem in *Bajus* und *Jansenius* verdammt. Der Inhalt der Prädestinationslehre ist der, dass alles Menschliche als ein Bedingtes nicht an das Göttliche aus eigner Kraft hinanreicht, sondern, soll es seinen letzten Zweck erreichen, von der göttlichen Kraft muss ergriffen und zu sich heraufgezogen werden, dass alles Göttliche im Menschen, also auch der Glaube, nicht durch menschliche Vermittelungen, sondern allein durch Gott gewirkt werden muss, dass an Stelle des menschlichen Willens im Menschen der göttliche als schöpferisch und wirksam aufzunehmen ist. Es gibt also nur Eine, die göttliche Nothwendigkeit, in der der Mensch die Eine, die göttliche, Freiheit gewinnt; über sie vermag der Zwang menschlicher, staatlicher oder kirchlicher Institutionen, weder fördernd noch hindernd, das Geringste; der Mensch gehört allein Gott und hat nur ihn zu hören. Es ist das

Subject, nicht die Gesammtheit, auf welches sich die göttliche Prädestination richtet, wie denn auch der Glaube, der Gehorsam, die ewige Seligkeit nur die des Einzelnen ist. Nicht die Gunst oder Ungunst der Bedingungen, nicht der Segen oder der Fluch der Kirche, nicht das Werk, wodurch Einer die Gnade verdienen will, wirkt des Menschen Heil, allein der göttliche Wille, die einzige auf das wahrhaft Gute gerichtete Energie. So sehr auch nach dem ersten Anschein in dieser Lehre die Selbstthätigkeit des menschlichen Willens herabgesetzt wird, so sind doch niemals an den menschlichen Willen grössere Ansprüche gemacht worden, als gerade von den Verfechtern dieser Ansicht; sie haben das Subject über alle irdische Grösse, über alles zeitliche Ansehen hinaus mächtig und stark gemacht, riesengross, um eine ganze Welt in die Schranken zu fordern. Durch diese Lehre begeisterte John Knox das schottische Volk zum siegreichen Widerstand gegen das römische Kirchenthum, den Adel und die königliche Gewalt und eroberte das ganze Land der Reformation und der Souverainetät des christlichen Volkes; dieselbe Lehre gab dem Jansenismus die Ausdauer, die Beharrlichkeit im Todeskampfe mit allen verbündeten Mächten des Zeitgeistes. Ja, ist es denn nicht letztlich diese Lehre, die wie ein schneidendes Schwert das Christliche vom Jüdischen trennte und nach dem heissen Kampfe, der länger als ein Jahrhundert währte, im Paulinismus das specifische Prinzip des Christenthums über die jüdischen Umhüllungen emporhob, die es in sich zu erdrücken schienen? Ist es nicht das Verdienst Augustin's, des Lehrers der Prädestination, die dogmatische Errungenschaft der Kirche vor ihm, die sich noch im Gegenständlichen, Transscendenten bewegte, in das Subject und seine innere Unendlichkeit hinein verlegt zu haben?

Also auf die Erhöhung des Subjects, auf die Rettung seiner in Gott gegründeten absoluten Freiheit ging die Prädestination hinaus, welche von den Vorläufern und den Stiftern der Reformation vorgetragen wurde. Ob diese Lehre wissenschaftlichen Bedenken unterliege, ob sie sich zu einem allgemein-gültigen Glaubensbekenntniss eigne, das ist hier nicht die Frage; das aber steht fest, dass sie einer der entsprechendsten, wirksamsten und am meisten nahe liegenden Ausdrücke des Princips war, das die zweite Reform durchsetzen wollte. Gleich bei Wiclef verband sie sich mit

anderen Einsichten in die Freiheit des Christen, die ihn von seinen ersten Angriffen auf das kirchliche Verfassungs- und Disciplinarsystem zur Erfassung der innersten Schäden des Katholicismus hintrieben. Er brach mit ihm offen, als er die Brodverwandlung bestritt, als er die innere, unsinnliche Seite der Pönitenz für die Hauptsache erklärte, die Nothwendigkeit der Beichte vor dem Priester bezweifelte, der bindenden und lösenden Gewalt nur dann Kraft zuschrieb, wenn sie dem Urtheil Christi conform sei, als er den kirchlichen Gnadenschatz und den Ablass, die Wallfahrten, die Canonisation der Heiligen, den Missbrauch der Messen verwarf, als er dem aufgezwungenen Cölibat gegenüber die freie Disposition des Individuums vertheidigte, deren Opfer die Kirche nicht verlangen könne, als er die kirchlichen Weihungen sinnlicher Gegenstände für unerlaubt erklärte und als Canon des in der Kirche nothwendig Gültigen allein die heilige Schrift gelten lassen, darum auch den Clerus auf seine im neuen Testamente vorgeschriebene ursprüngliche Ordnung zurückgeführt wissen wollte. Seine Anhänger gingen im Einzelnen noch weiter.

Auch Huss ging in der Aufnahme der Prädestinationslehre auf die innere Unendlichkeit des Subjects aus, dass in ihm allein und seiner inneren Beziehung zu Gott die Entscheidung seines Geschickes liege. Es war der päpstliche Ablass (der 1412 zu einem Kreuzzug gegen Ladislaus gepredigt wurde), der ihn herausforderte zu bekennen: *nullius papae prodest indulgentia homini, nisi de quanto prius se disposuerit apud Deum.* Der Papst kann keinen Menschen gewiss machen, dass er nach dem Tode oder schon vor demselben Erlass seiner Sünden habe. Denn es weiss der Papst weder von einem Anderen noch von sich, ob er prädestinirt sei. Viele Päpste, die Ablass gegeben haben, sind selbst verdammt. Dem Volk ist also zu sagen, dass ihm der Ablass nichts hilft, noch auch sonst ein gutes Werk, wo sie nicht von der Sünde sich bekehren. Gott allein ist's, der die Seele von inneren Flecken reinigen kann. Als den kühnen Mann die Excommunication des Papstes traf, da appellirte er vom Papst an Christus; er wusste sich durch ungerechten Bann nicht von der Kirche ausgeschlossen, denn die katholische d. h. die allgemeine Kirche, erklärte er in seinem *tractatus de ecclesia,* ist die Gesammtheit aller Prädestinirten. Einige sind in der Kirche dem Namen und der That nach,

Andere bloss dem Namen nach, noch Andere nicht dem Namen, aber der Sache nach.

Die Anhänger dieses Märtyrers der evangelischen Wahrheit und Freiheit forderten den Kelch des Abendmahls zurück; der Kelch ist das Symbol der Priesterrechte des christlichen Volkes gewesen. Es war einer der feierlichsten und folgenreichsten Momente, von dem die Geschichte erzählen kann, als auf dem Berge Tabor unter einem Zelt zuerst das Abendmahl unter beiden Gestalten wieder gefeiert und an viele Tausende ausgetheilt wurde. Auch heute hat sich unter uns diess ernste und feierliche Schauspiel begeben. Das böhmische Volk, seiner unveräusserlichen Priesterrechte eingedenk, hat dann mit unüberwindlicher Tapferkeit gegen alle Kreuzheere gefochten, um den Kelch sich zu erhalten, das Zeichen seiner Rechte und Freiheiten. Die strengere Partei der Hussiten, die Taboriten, wurden durch die Waldenser, die sich mit ihnen vermischten, weiter getrieben, sie erhoben die Schrift, die sie in der Muttersprache lasen, zur einzig gültigen Glaubensnorm, sagten sich von jedem Ansehen der Tradition los, führten den Gottesdienst auf die allereinfachsten Formen zurück, nahmen blos zwei Sacramente an, die sie von jedem späteren kirchlichen Ceremoniell säuberten, verwarfen die Messe, die Erhebung der Hostie, die Ohrenbeichte, die Mönchsgelübde, die Lehre vom Fegfeuer, die Fürbitte für Verstorbene, den Heiligen- und Bilderdienst, feierten bloss den Sonntag, weihten weder Kirchen, noch Altäre, noch Grabstätten und rühmten die Rechtfertigung durch den Glauben, als die wichtigste Lehre des Christenthums, ihr Bekenntniss als die Bedingung der Mitgliedschaft der Kirche. Auch die Brodverwandlungslehre war von dieser Sekte in der Wurzel angegriffen, wenn auch nur Wenige Brod und Wein geradehin für Zeichen nahmen.

Welche gewaltige Bewegung die Hussiten in allen Theilen Deutschlands hervorriefen, gesteht der päpstliche Legat Julianus Cesarini selbst zu, als er in den Papst um die Eröffnung des Baseler Concils drang. Es hatten an mehreren Punkten, wie in Magdeburg und Passau, gefährliche Auflehnungen des Volkes wider die Geistlichkeit stattgefunden. In Frankreich, in Flandern, in der Schweiz und Italien traten im Laufe des 15. Jahrhunderts mehrere Männer auf, die eine innere Reform der Kirche verlangten und denen die Abstellung äusserer Schäden nicht genügte; von ihnen

Allen aber ging Niemand auf den innersten Lebensgrund der Sache so ein, wie die drei deutschen „Reformatoren vor der Reformation“ Joh. v. Wesel, Joh. v. Goch und Joh. Wessel. Der Erste von ihnen (gestorben 1482 im Gefängniss) wollte von keiner anderen Quelle des Glaubens, als der Schrift wissen; auch er dachte sich die göttliche Gnade als eine ganz freie, durch kein Verdienst zu erwerbende, die Sündenvergebung als allein von Gott abhängig, die Prädestination als den unerschütterlichen Rathschluss Gottes — und wenn alle Priester dawider aufständen. Den Ablass nannte er eine *pia fraus;* die von Gott auferlegte Strafe kann keine Indulgenz des Papstes hinwegnehmen, nur von Strafen, die ein Mensch oder das positive Gesetz auferlegt, würde der Papst absolviren können. Nicht Gelübde, nicht Entsagungen, nicht Fasten, nicht Wallfahrten können des Menschen Seele retten, auch hat sie Christus nicht eingesetzt, nur Gott hat Macht über die Seelen. Mit dem Zweiten dieser Reformatoren, Joh. v. Goch († 1475) möchte ich unsere Deutschkatholiken vergleichen. Er legte der Schrift allein untrügliches und unwidersprechliches Ansehen bei, die Schriften der Väter sollen nur so viel Ansehen haben, als sie jener Norm entsprechen. Er schrieb über die „christliche Freiheit.“ Das evangelische Gesetz, meint er, sei durch vier Irrthümer verdunkelt worden. Den ersten brachten die auf, welche mit dem evangelischen Gesetze, das Christus seinen Anhängern unter einfachen Geboten und wenigen Sakramenten frei hinterliess, die drückende Sklaverei des mosaischen Gesetzes zum Heile für nothwendig erachteten. Den zweiten Irrthum hegten die, welche die Vollkommenheit des christlichen Lebens so sehr in den blossen Glauben setzten, und die Werke des Glaubens für unnütz hielten, dass sie meinten, wer an Christum glaube, und das Gut des Glaubens habe, dem sei alles Andere erlaubt. Die dritte Weise des Irrthums ging von denen aus, welche zwar sowohl den Akt des inneren Wollens, als den der äusseren Handlung zur Vollendung des christlichen Lebens nöthig erachteten, aber unfromm genug waren, zu behaupten, dass die natürlichen Kräfte des freien Willens, oder die natürliche Fähigkeit der menschlichen Natur ohne die göttliche Hilfe dazu ausreichend sei. Daher kommt es, dass in äussere Observanzen und Ceremonien eine unerträgliche Strenge an den Tag gelegt, aber gegen unglückliche Brüder die Liebeswerke vernach-

lässigt werden. Die Antriebe ihrer Neigungen erfüllen sie auf unersättliche Weise, die Satzungen der Menschen umfassen sie mit grosser Liebe, aber die grösseren Aufgaben des Gesetzes sieht man sie versäumen. Der vierte Irrthum ist der Irrthum derjenigen, welche annehmen, dass zur Vollbringung der vollendeteren Aufgaben des evangelischen Gesetzes die innere Bewegung des Glaubens nicht genüge, sondern dass die Verpflichtung eines Gelübdes nothwendig dazu erheischt werde; so dass sie, die evangelische Freiheit in eine verpflichtende Knechtschaft verwandelnd, vom pharisäischen Aberglauben nicht weit entfernt sind. Das ist der Irrthum unserer Zeit, der nebst dem Pelagianischen Irrthum Viele von uns bestrickt. Wer würde in dieser Auffassung der evangelischen Freiheit nicht die Grundsätze unserer Deutschkatholiken wiedererkennen, die ja auch die unter dem äusseren Gesetzeswerk und dem sklavischen Gehorsam erkaltete Liebe, die unter dem Druck hierarchischen Zusammenhangs, kirchlicher Satzungen verlorene Freiheit wiedererwecken wollen und auf die Vollbringung der wahren, grossen und ewigen Aufgaben des evangelischen Gesetzes hinarbeiten? Sagen sie nicht auch mit Joh. v. Goch: der Lohn der ewigen Seeligkeit besteht in nichts Anderem, als in der Uebung der vollkommensten Liebe? Der geschaffene Wille wird vom Reichthum der göttlichen Güte erfüllt, und von seiner Liebe entzündet, erhebt er sich zur Gegenliebe. Warum, fragt der Reformator, arbeitet der Apostel in jeder seiner Schriften darauf hin, von der evangelischen Freiheit die mosaische Knechtschaft auszuschliessen? Darum, dass Allen klar werde, Niemand könne das evangelische Gesetz ausser durch die Freiheit des Geistes in einer verdienstlichen Weise beobachten. Und kein Wunder, denn das evangelische Gesetz ist das Gesetz der Liebe. Lieben aber kann Niemand als mit Freiheit des Willens. Die evangelischen Gebote sind nicht zur Belastung der Freiheit des menschlichen Willens, sondern zur Lenkung der Freiheit selbst geordnet. Von dem Dritten dieser Reformatoren, Joh. Wessel († 1489), den Luther einen wahren Theodidakten nennt, wie auch er selbst ein solcher sei, und mit dem er vollkommen übereinzustimmen erklärte, will ich nur das anführen, dass er den Glauben als des Gesetzes Ende erkannte, dass er die Werke weit hinter der Rechtfertigung vor Gott zurückstehen, diese allein in der Liebe, im Glauben, im Ver-

langen und Vertrauen auf Gott erreichbar sah. Da wurde ihm also auch die *communio sanctorum* eine andere, er fand das, was man dafür ausgab, nur als etwas Accidentelles. Er hielt den blinden Gehorsam der Heerde gegen ihren Hirten für ungehörig, denn die zu leitende Heerde habe ja Vernunft und freien Willen. Dem Clerus, welcher die Kirche verwüstet, sollen alle Christen, selbst die Niedrigsten widerstehen. Um Gottes Willen glauben wir dem Evangelium, um des Evangeliums willen der Kirche und dem Papst, nicht dem Evangelium um der Kirche willen. Wir sind Gottes, nicht des Papstes Knechte. Der Papst ist gehalten zu glauben, und verpflichtet mit allen verpflichteten Gläubigen. Und wenn ein Anderer besser als er glaubt, was er zu glauben gehalten ist, so muss der Papst mit ihm glauben, er sei, wer er wolle, ein Laie oder ein Weib. Dass danach Wessel die Sakramente ganz auf die geistige Verfassung der Seele stellen musste, leuchtet ein; *sacerdotes ministerium exhibent, sed mysterium operatur Deus.*

So sehen wir also seit den Waldensern, kurz nach der Feststellung der ersten Reform der Kirche, das Prinzip der zweiten Reform mit aller geistigen Energie, die in ihm liegt, hervortreten; es musste seine Bekenner haben und hat sie bald da, bald dort hervorgerufen. Hier in dieser, dort in jener Form, hier mehr, dort weniger um sich greifend und in die bestehenden Vorstellungen und Zustände einschneidend, blieb es sich doch in seinem innersten Wollen treu; die Kirche konnte allein durch dieses Prinzip vollendet werden. Noch drängte auf seinen Sieg im allgemeinen Bewusstsein eine grosse Erscheinung des 15. Jahrhunderts, die Wiedererweckung des Alterthums, der Humanismus, hin. Was ist der Humanismus anders, als die Erhebung des Menschen zum Bewusstsein seiner Würde, seine Heranbildung zu Thaten, wie sie seiner Unendlichkeit würdig sind, seine Befreiung von widrigen Schranken, von unwürdigen, ihn zum Sklaven erniedrigenden Vorurtheilen, die Erhebung zum Verständniss seines geistigen Reichthums, die Läuterung vom Unverstand und Fanatismus? Zum rein menschlichen Gefühl, zur Wiedererinnerung verlorener Schönheit, zum Genuss seiner Selbstständigkeit, zur Wiedererkennung in den Schöpfungen des Alterthums und aller Zeiten erhob den Geist der Humanismus des 15. Jahrhunderts; er vertheidigte

die Lehrfreiheit gegen die Autorität der Kirche und machte gegen die Rechte der Kirche die ursprünglichen Rechte des Geistes, gegen dieses traditionelle Ansehen das Ansehen der Vernunft geltend, dem der Mensch sich nicht ungestraft entzieht. Wenn in Italien der Unglaube im Gefolge des Humanismus kam, so war es eben das seiner Stärke und Berechtigung inne werdende Subject, das sich nicht durch unverstandene Satzungen wollte zügeln lassen. In Deutschland nahm er eine innigere, vergeistigende Richtung an, ohne aber seinen Gegensatz gegen die Hierarchie aufzugeben. Seit in die modernen Völker der Humanismus eingedrungen ist, und von der niedrigsten Volksschule an bis zur höchsten Unterrichtsanstalt er die gleiche Grundlage aller Bildung und Volkserziehung ist, seit er das alle Unterschiede möglichst gleichmachende Element geworden, und in Jedem das Gefühl seiner Menschenwürde, seiner unendlichen Bestimmung lebendig gemacht, das Bewusstsein menschlicher Freiheit erweckt hat: seit der Zeit ist die Axt an die Wurzel des römischen Kirchensystems gelegt worden. Die Wirksamkeit, die Zukunft der deutschkatholischen Bewegung ist wesentlich auf den Humanismus und auf seinen Einfluss in den Schulen begründet; nicht plötzlich, nicht mit Gewalt, aber im sichern, untrüglichen Fortschritt wird menschliche Bildung und das in ihr liegende Gefühl der Selbstständigkeit die Herrschaft der Hierarchie auflösen. Hat sie einst ihren Riesenbau erhoben über der Unwissenheit und dem geringen Selbstvertrauen der Laien, so wird dieselbe in Trümmer sinken vor der Bildung und dem Selbstständigkeitsgefühl der Unmündigen. In seinen Angelegenheiten soll jeder ein Berufener und Wissender sein; die Religion ist aber jedes Menschen Angelegenheit. Welche Schlaglichter liess Erasmus gebildeter Geist, seine durchgebildete Humanität nicht auf das verkrüppelte, überall seinen Eigennutz verrathende, abergläubische Wesen des kirchlichen Lebens seiner Zeit fallen, wie ernst und witzig rügte er die gedankenlose Sklaverei der Gewohnheit, diese allgemeine Verdummung und Niederträchtigkeit! Wie eifrig drang er darauf, das lebensvolle Bild des Erlösers wieder lebendigen Seelen einzuprägen. Wie heute den im Todesschlaf Versunkenen zugerufen wird, so rief es auch Erasmus seinem Zeitalter zu (in seinem *Enchiridion*): als einziges Ziel deines Lebens halte dir Christum vor, auf das du alles Streben, alle Anstrengungen,

alle Musse und alle Geschäfte zu beziehen hast. Christum aber halte nicht für ein leeres Wort, sondern für nichts Anderes, als Liebe, Einfalt, Geduld, Reinheit, kurzum Alles, was er gelehrt hat. Unter dem Teufel verstehe nichts Anderes, als was dich von alle dem abzieht. — Von dem Ueberfluss scholastischer Fragen, von den Umhüllungen, mit denen die kirchliche Entwickelung die evangelische Lehre verdeckt und unkenntlich gemacht hatte, wies er auf ihre einfachen Grundzüge hin, wie sie sich jedem unverdorbenen Gemüth empfehlen, und in denen auch heute der Deutschkatholicismus ein unbestrittenes, gemeinsames Feld der Glaubenseinigung unbeschadet der individuellen Ueberzeugung zu ermitteln strebt. Es wird heute noch bei Vielen Anklang finden, was Erasmus in seinen *Annot. ad Matth. 11, 30* „mein Joch ist mild," sagt: „Wie bei den Juden die menschlichen Bestimmungen das an sich schon drückende Gesetz beschwerten, so ist ohne Unterlass darauf zu sehen, dass nicht die Zusätze menschlicher Bestimmungen und Glaubensmeinungen das an sich milde und leichte Gesetz Christi schwer und rauh machen. Dergleichen Zusätze werden zuerst als geringfügig übersehen, auch werden sie wohl, indem sie durch einen Schein von Frömmigkeit sich empfehlen, von Männern aufgenommen, die mehr rechtschaffen als vorsichtig sind. Einmal aufgenommen wachsen sie und nehmen zu, bis sie, in's Unendliche vermehrt, die Widerstrebenden drücken und niederbeugen, sei es durch den Schutz der Gewohnheit, deren Tyrannei die grausamste ist, sei es durch das Ansehen der Fürsten, die das arglos Aufgenommene für ihren Vortheil verwenden und begierig festhalten. Wie rein, wie einfach ist der von Christus uns gegebene Glaube, wie sehr ihm ähnlich das Symbolum, das von den Aposteln oder wenigstens von apostolischen Männern überliefert worden! Dem hat denn die Kirche vieles zugefügt, als sie von den Streitigkeiten der Häretiker getheilt und beunruhigt wurde: und manches davon konnte ohne einen Schaden am Glauben wohl vermisst werden, das Meiste indess durfte zur Sache gehören. So viel Bekenntnisse waren schon, als Menschen, in der That kein besseres Zeichen des guten Glaubens, als wenn in Contracten viele und wortreiche Dokumente niedergelegt werden, die während sie alle Ausflüchte abschneiden sollen, durch ihre gar grosse Vorsicht erst recht viel Gelegenheit zu Ausflüchten geben. Zuletzt ist es allmählig dahin

gekommen, dass manche Ansichten der Scholastiker, die man Artikel nennt, oder einige Neuerungen und Wahngedanken oder nur Träume gewisser hochmüthiger Menschlein, den Artikeln des apostolischen Glaubens gleichgesetzt werden. Und in ihnen stimmen weder die verschiedenen Schulen, noch auch selbst die Eingeweihten derselben Schule überein; auch sind sie nicht bei ihnen unveränderlich, sondern wandelbar mit der Zeit. Und doch schlichen sie sich zuerst so ein, dass sie in den Schulen für probable Meinungen galten. Bald verliessen sie die Schulwände, gingen in Schriften und sogar in öffentliche Versammlungen über. Und gar häufig geschieht's, dass, was einmal die Kühnheit der Behauptung aufstellte, die Hartnäckigkeit des Beweises vertritt und weiter treibt. Dahin gehören unsere Speculationen über die Beschaffenheit des Wesens Gottes, über den Unterschied der Personen. Dem steht zunächst, was wir über die Natur der Mysterien wie himmlische Offenbarungen vortragen; da es doch der Frömmigkeit zuträglicher sein würde, daraus nur so viel zu nehmen, als zur Heiligkeit des Lebens dienlich ist." Und von hieraus wendet sich dann Erasmus gegen eine Menge kirchlicher Satzungen und Verordnungen, die das evangelische Gesetz verdunkeln, statt in's Licht zu setzen und in's Leben einzuführen. Sein Freund Thomas Morus in seiner Utopia (1516) schilderte bereits ein Ideal von Gemeinwesen, in welchem die Religionsübung durchaus freigestellt, das Gewissen in sein Recht eingesetzt war.

Wir haben die Lebensregungen des Prinzips der zweiten Reform betrachtet, die dem Subject die Freiheit in der Kirche gab; sie sind nicht bloss Vorbereitungen auf die Reform, sie sind selbst die Reform; denn wo das Prinzip lebenskräftig, lebenerweckend auftritt; da ist auch die Reform. Sie konnte nicht untergehen, seit sie einmal Raum in den Gemüthern gewonnen, sie musste sich, als die Verhältnisse günstiger lagen, allgemeinere und verbreitetere Anerkennung schaffen, was in der Reformation des 16. Jahrhunderts geschah. Erst da, als sie ganze Völker und Staaten mit Geist und Feuer taufte, konnte sie den Reichthum ihrer Folgerungen auslegen und sich zum System gestalten. Aber darin war ihr Einfluss nicht begrenzt, sie drang in die Völker selbst ein, die sich von der geistigen Bewegung ausgeschlossen hatten, und die Fortschritte des politischen Lebens, der Civilisation, der materi-

ellen Interessen, der Bildung und Wissenschaft begünstigten und förderten mehr und mehr das Vordringen der Reform, die Befreiung des Subjects in der Kirche. Es lässt sich von der Zukunft nichts gewisser sagen, als dass diese zweite Reform, wenn auch nicht in der Gestalt irgend eines protestantischen Bekenntnisses, aber dem Geiste und der Wahrheit nach ihren Lauf um den ganzen Erdball wird vollbringen; aber gleich ihr wird unvergänglich sein der Gedanke der römischen Kirche, der ersten Reform.

Es bleibt uns noch übrig, zu reden von der Erschütterung des Katholicismus durch den Jansenismus und durch die deutsch-katholische Bewegung. Es lassen sich zwischen beiden Erscheinungen einige Parallelen ziehen, nicht minder stark aber tritt auch der Unterschied hervor. Gemeinsam ist vor Allem das nationale Streben, und mit ihm der Gegensatz gegen den Jesuitismus. Der Jesuitismus, der die überall eingreifende, allgegenwärtige Macht des Papstthums trägt, hasst alle mittlere Gewalten der Kirche wie des Staats; er steht immer nur zusammen mit den Massen oder mit den absoluten Herrschern. Mit den Universitäten, mit den Provinzialständen, mit den Parlamenten, mit den Bischöfen und Pfarrern liegt er im unausgesetzten Conflict, denn alle Besonderheit, Selbstständigkeit, alle die Mächte, welche dem Nationalcharakter Halt und Stetigkeit verleihen, sind ihm durchaus zuwider. Er verlangt eine vollkommene Centralisation, durch welche alle geistliche und weltliche Gewalt aus Einem Mittelpunkte emanirt; und wie die Ordensglieder selbst zum unverbrüchlichen Gehorsam, sogar bis zur Vollbringung einer Todsünde (*Instit. soc. Jesu, Tom. I. p. 414*) gegen die Obere verpflichtet sind, und wie sie alle sinnlichen und geistigen Vermögen des Menschen unter bestimmte herrschende Vorstellungen zu beugen suchen, so wollen sie auch, dass durch alle staatlichen und kirchlichen Systeme ein einziger absoluter Wille hindurchgehe. Als die einzig wesentliche Gewalt in der Kirche haben mehrere Jesuiten das Papstthum angesehen; die Bischöfe glaubten sie sich aus dem System hinwegdenken zu können, und unternahmen es daher seit Anfang des 17. Jahrhunderts, England dem Papstthum wieder zu erobern ohne katholische Bischöfe, gerade wie sie damals in China ihre Missionsstationen ausbreiteten. Sie mussten daher auch mit dem Gallicanismus und der selbstständigen Gewalt der Bischöfe und Pfarrer in

den härtesten Kampf gerathen. In der That haben der französische Clerus, die Universität und die Parlamente mit vereinter Kraft zuerst dem Orden jeden Fuss breit Landes streitig gemacht; der steigende Absolutismus der Könige und Minister aber fand, während die Kirche Frankreich's ihre eigene Ehre und Freiheit in der Verfolgung der Reformirten verkaufte, an dem Jesuitismus einen Verbündeten, um die mittleren Gewalten im Staat und in der Kirche sich dienstbar zu machen. Beide gingen ja von derselben politischen Idee aus, jede Grenze, jede Mässigung des Absolutismus niederzutreten. Wirklich sind der französischen Kirche seit Ludwig XIV. selbst die Früchte des römischen Katholicismus, die Freiheit der Kirche vom Staat verloren gegangen;*) der Gallicanismus der vier Artikel (1682) will nichts bedeuten, denn wie kann eine Kirche sich frei von Rom deklariren, die ganz ein Staatsinstitut, eine feile Dirne des Absolutismus geworden war, die innerlich ganz unfrei jeden Keim einer gegliederten Organisation aufgegeben hatte! Der Jansenismus aber war noch ein Vertreter der innerlich freien, auf die Unabhängigkeit der Bischöfe von Rom und vom König gegründeten Nationalkirche; in diesem Sinne verfocht der Abbé v. St. Cyran in seinem Aurelius die französische Nationalkirche, organisirt durch die mittleren Gewalten, die Bischöfe und die Pfarrer, gegen den Jesuitismus. Hätte der Jansenismus das Recht des Subjects in der Kirche, das Priesterthum der Laien, worauf doch manche Fingerzeige in seinem System hinwiesen, geltend gemacht, statt in der Hierarchie das Heil der Kirche zu suchen: dann hätte er dem jesuitischen und königlichen Absolutismus einen furchtbaren Damm entgegengesetzt; so aber konnte er

*) Der erste entscheidende Schritt dazu war das Concordat mit Franz, wodurch dem Könige das Recht, die Bischöfe einzusetzen, zufiel. Das Concordat war das Werk des Kanzlers *du Prât*, und hat starken Widerstand Seitens der Stände gefunden. Vergeblich forderten im 16. Jahrhundert die Parlamente, die Clerusversammlungen und die Generalstaaten (besonders zu Quintin 1561) die alte Wahlfreiheit der Kirche zurück. Die französische Kirche konnte nach dem Concordat wohl eine Nationalkirche werden, aber sie lief nun Gefahr, der weltlichen Gewalt zu verfallen, und da sie das Prinzip der zweiten Reform nicht in sich duldete, so verfiel sie in die vollständige Abhängigkeit vom Absolutismus, sie ward eine Staatskirche. Es lässt sich hieraus begreifen, wie gerade in Frankreich die reformirte Kirche absolute Scheidung des Geistlichen und Weltlichen verlangte.

das Verderben der französischen Kirche nicht aufhalten; der modernen Staatsgewalt muss jede Hierarchie zum Opfer fallen, nur die in den Subjecten freie Kirche ist ihr gewachsen. Beugt sich nicht heute die englische, spanische, portugiesische, österreichische (von der griechischen nicht zu reden) Hierarchie vor der Staatsgewalt? Die katholische Hierarchie in Preussen ist vielleicht die freieste, weil ein protestantischer Fürst auf dem Throne sitzt.*) Denn der moderne Staat hat sich im Bewusstsein seiner Souverainetät, seiner ihm nicht von anderswoher übertragenen Gewalt, als Subject gefasst; er hat die Vorstellung von seiner Genugsamkeit erlangt, und kann darum keine Hierarchie dulden, die ihm die Subjectivität abspricht, und wiederum kann es ein solcher Priesterverband nicht in ihm aushalten, weil er unter dem bürgerlichen Gesetze stehen muss. Wird es aber nun nicht einleuchtend, was der Clerus unter Ludwig XIV. in der Aufhebung der vier Artikel für einen servilen und ganz überflüssigen Schritt that, die Kirche vom Einfluss des Papstes so weit möglich loszumachen, und warum heute die französischen Bischöfe wieder nach dem Papst verlangen und sich auf das zerbrochene Rohr des Jesuitismus stützen? Eine Rettung, eine Reorganisation der französischen Kirche ist heute nur noch möglich durch die Aufnahme des zweiten Reformprinzips, sonst bleibt sie, wie unter den Königen, in der Revolution, in der Restauration, unter der jetzigen Dynastie, gebeugt unter das Joch der politischen Gewalt, diese habe nun einen Namen, welchen sie immer wolle. Es liegt an dieser Unterwürfigkeit der gallikanischen Kirche gegen den Staat, dass in dieser Nation alle höheren Interessen, ja selbst alle materiellen der Politik untergeordnet sind und in ihrem Dienste stehen. Bei uns könnte das nicht geschehen, selbst wenn die Politik einmal Aller Augen auf sich zöge.

So viel über die nationale Seite des Jansenismus. In dieser Angelegenheit, wie in andern vertiefte sich der Jansenismus in die

*) Reuchlin in der Geschichte Port-Royals bemerkt sehr wahr, dass die katholische Kirche Frankreich's ihre Freiheit dem Staate gegenüber viel erfolgreicher geschützt haben würde, wenn Heinrich IV. nicht zum Theil durch sie wäre gezwungen worden, den reformirten Glauben abzuschwören. Denn in diesem Falle wären alle concordatmässigen Rechte des Königs über die Kirche an diese zurückgefallen.

Vergangenheit, ohne sich an lebenskräftige Triebe der Gegenwart anzuschliessen; er lebte in den Zeiten einer gallikanischen Hierarchie vor Gregor dem Siebenten, aber diese Zeiten konnten nicht mehr zurückgeführt werden, der Geist des modernen Staates ist dawider. Auch der Deutschkatholicismus, wie schon sein Name besagt, hat ein höchst wichtiges nationales Element und setzt sich durch dasselbe dem „Ultramontanismus", dem Jesuitismus entgegen. Dieses Element ist besonders von Gervinus hervorgehoben worden. Diese nationale Seite besteht aber nicht in der ohnmächtigen Sehnsucht nach einer Vergangenheit, wie sie nie wieder zurückzuführen wäre, etwa der nationalen Grösse unter der sächsischen und fränkischen Dynastie, sondern entspricht dem lebensfrischen Triebe des deutschen Volkes, in der Führung seiner gesammten Angelegenheiten von dem Machtgebot jedes fremden Einflusses unabhängig zu werden, und alle Stämme und Provinzen des gemeinsamen Vaterlandes, unbeschadet ihrer Eigenthümlichkeit in denselben, aus dem innersten Bedürfniss und Verlangen des Volkes und der Gegenwart hervorgehenden, geistigen, materiellen, politischen Bestrebungen zusammenzufassen. Also diese Bewegung unterstützt die Nation, ein in sich abgerundetes, autonomes Subject zu werden und die Spaltungen zu überwinden, wodurch sie fremdem Einfluss, fremder Politik offen stand. Das ist wahrhaft an der Zeit; und eine Bewegung, die diesem Drang der Gegenwart Entsprechendes bietet, braucht nicht zu fürchten, wie der Jansenismus zuletzt in dumpfer Resignation ihrem Schicksal zu erliegen; sie wird durch den lebendigen Impuls des Volksgeistes, durch dessen eigenen politischen Fortschritt getragen werden, wenn sie es versteht, nach der Eigenthümlichkeit eines religiösen Lebensprinzips mittelbar auf das Streben der Gegenwart einzuwirken. Nur hüte sie sich ja, selbst Politik zu treiben und einen unmittelbaren Einfluss auf die einzelnen Seiten des nationalen Lebens gewinnen zu wollen, sonst muss sie aufhören, religiös zu sein, sie verliert ihre substantielle Tiefe; statt im ewig Gültigen zu wurzeln (wie die Religion soll), muss sie dann dem Temporären nachgeben, den augenblicklichen Einfällen schmeicheln; sie darf sich aus dem Centrum nie in die Peripherie hinauswerfen lassen. Wir sagen das nicht umsonst; man kann besonders in Schlesien kirchliche Reden von jungen deutschkatholischen Enthusiasten hören, die die Kanzel

zur politischen Tribüne machen, die statt der Religion Politik, Gesellschaftsverfassung u. drgl. nach ihren abstrakten Grundsätzen predigen. Die Religion darf aber nie unmittelbar die Politik, ebensowenig wie das Wissenschaftliche, Künstlerische, Materielle entscheiden wollen; hat sie Kraft und Schwung in sich, steht sie in dem ewig Wahren, dann wird sie schon von selbst auf die Verbesserung der Zustände hinwirken, und um so mächtiger, je weniger sie sich unmittelbar mit ihnen zu schaffen macht. Für jede religiöse Bewegung ist die Einmischung in's Politische, Sociale u. drgl. das sichere Grab; wir wollen nur an Thomas Münzer erinnern. Es geht hierin der Philosophie, wie der Religion; die Pythagoräer erlagen, weil ihre Schule ein politischer Bund geworden. Und sehen wir nicht ein Gleiches heute an dem jungen Nachwuchs der Hegel'schen Schule? Seit er unmittelbar in die Politik eingreifen wollte, verlor er jede philosophische Eigenthümlichkeit, stürzte aus einem politischen System in's andere, erlag einem permanenten Wechsel, über den er selbst keine Gewalt mehr hatte, ward von einer dämonischen Abstraction zur anderen fortgetrieben, wähnte, nun wunderbar tief in die Strömungen des Lebens zerstörend und umbildend eingegangen zu sein, und sieht sich zuletzt verlassen, ausgestossen, sich selbst nicht mehr gehörend. Das würde aber das Schicksal auch jeder religiösen Bewegung sein, die sich unmittelbar auf das Politische einliesse. Jede geistige Macht, will sie etwas schaffen, so muss sie ihrem eigenthümlichen Prinzipe getreu bleiben und nicht in andere Gebiete abirren.

Jedenfalls aber steht der Deutschkatholicismus auch seinem nationalen Streben nach fester im Bewusstsein seiner Gegenwart, als der Jansenismus, auch darum weil er alles Hierarchische kühn über Bord geworfen hat, und in der Organisation der kirchlichen Verfassung das Subject zum Genuss seiner vollen Freiheit in der Gemeinde bringen will. Die Gemeinde soll mit durch das Subject aufgebaut werden, sie soll nichts anderes sein als die Darstellung des Subjects selbst in all seinen religiösen Angelegenheiten. Es ist eine der trefflichsten Seiten des Deutschkatholicismus, dass er gleich anfangs ohne alle Aengstlichkeit die Presbyterial- und Synodalverfassung sich anzueignen bestrebt war. Der Jansenismus dagegen vermochte nicht, zur klaren Durchführung des Prinzips der Subjectivität zu kommen; so sehr er z. B. das Wesen

der Ohrenbeichte an der Wurzel angriff, indem selbst Franz von Sales (ein Geistesverwandter der klösterlichen Anfänge des Jansenismus im Port-Royal) der geisteskräftigen Angelika Arnauld gleichsam das Urtheil und Gericht über ihre Beichtväter zusprach; obgleich der Abbé v. St. Cyran in der Absolution des Priesters nicht sowohl einen bindenden und lösenden Richterspruch, der auch im Himmel anerkannt werde, als die Erklärung einer schon von Gott gegebenen Absolution erkennen wollte, und die Wirksamkeit des Sakraments nicht in die *attritio* sondern in die *contritio* d. h. in die das Subject umwendende Bewegung der Liebe zu Gott setzte; obgleich der Dr. Arnauld (*de la fréquente communion*) die ganze Kraft des Sakraments an die würdige Verfassung der Seele knüpfte, die in heiliger, starker Bewegung dem im Sakramente dargebotenen Gott begegnen müsse: so konnte doch der Jansenismus nicht zum abschliessenden Schritt kommen, die Ohrenbeichte mitsammt der Messe und Transsubstantiation zu verwerfen, zumal sich doch die Prädestinationslehre (die das Heil doch immer dem bestimmten Einzelnen zuwendet) mit der Transsubstantiation (wo die reale Gegenwart Christi jedem, also auch dem Nichterwählten zu Theil wird), nie und nimmer vertragen kann. (Die reformirte Kirche ist consequenter; bei ihrer Gnadenwahl verwirft sie die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl.) An diese Elemente (Ohrenbeichte u. drgl.), welche der Jansenismus nicht den Muth hatte, über Bord zu werfen, knüpft sich aber die Macht der Hierarchie und erlangt mit leichter Mühe wieder ihr Uebergewicht über das, wenn auch noch so tief in seinem Innern sich ergreifende, Subject. Trotz aller vortrefflichen Seiten musste daher der Jansenismus, und mit ihm das Recht des Subjects, der römischen Kirche unterliegen.

Von der nationalen und der damit zusammenhängenden Verfassungsseite beider Reformen gehen wir nun zur dogmatischen über. Ihr Dogma bekam jene gallikanische Bewegung durch Jansenius, Bischof von Ypern (†1638), und das nachgelassene Werk seines Lebens, den Augustinus. Es war die Lehre von der Prädestination, von der Rechtfertigung des Menschen durch die sich mittheilende Gnade Gottes, durch seine Einwohnung im Menschen; sie erst (diese Einwohnung) giebt menschlichem Thun einen absoluten Werth, den kirchlichen Werken eine innere heilskräftige Bedeutung. Der Wille ist nun frei, wenn er in Gott überwunden

ist. Ist unser natürlicher Wille der Quell der Sünde und Sklaverei, so ist der von Gott erfüllte Wille der Sieg über die Welt, der Triumph über die Mächte der Welt. Welche grosse Lebensfülle, welche unversiegliche Kraft lag in diesem Bewusstsein? Zumal im Angesicht eines pelagianischen Jesuitismus, der wohl dem Menschen, dem Papste gegenüber, ohne allen Vorbehalt die Freiheit hingab, aber unter Gottes Willen sich nicht so unbedingt beugen wollte! Während der Jesuitismus in die Schwächen und Vorurtheile der Menschen und des Zeitalters sich insinuirte, und ihnen den Antheil des Göttlichen abzudingen suchte, während er die Sünden leicht nahm und ihre Schuld durch einen leichtfertigen Mechanismus der Pönitenz verwischte, während er zwischen gut und böse ein Mittleres entdeckte, während er durch einen leichtsinnigen Bund menschliche Vornehmheit und Ehre und göttliche Allgewalt zu vermitteln beflissen war, während er dem zeitlichen Bedürfniss das ewige Verlangen des Geistes opferte: zerhieb der Jansenismus mit dem Schwerte des Geistes diese voreilig geschlossenen Bündnisse, diese übereilten Verträge, und setzte an die Stelle des unhaltbaren Flitters, des unfrommen Pfaffentrugs, das unbeugsame Gericht Gottes, das dem göttlichen Urtheil in seinem Innern nimmer entkommende Subject. Die Geschichte des Jansenismus selbst, die Unbeugsamkeit, die seine Bekenner dem Verlangen entgegensetzten, die vom Papste verdammten fünf Sätze als Sätze Jansenius anzuerkennen und somit die Person des Jansenius zu verdammen (*question du fait*), dem Urtheil der Kirche über eine Thatsache ihr Gewissen zu unterwerfen, durch die Autorität der Kirche eine Lüge beschönigen zu lassen, die sie als solche vor ihrem Gewissen erkannten — diese Unbeugsamkeit ist die lebendige Darstellung ihres Dogma's, des Siegs der Subjectivität. Die Nonnen von Port-Royal, die seit dem 26. August 1664 gefangen gehalten und der Sakramente beraubt wurden, um sie zum Gehorsam gegen das kirchliche Urtheil zu bewegen, sprechen in einem Schreiben an den Erzbischof von Paris diesen Charakter des Jansenismus deutlich aus: „Der Erzbischof", sagen sie, „unterscheidet die menschliche und göttliche Autorität, er wird daher auch nicht befehlen, der Creatur das grösste Opfer zu bringen, welches der Mensch dem Schöpfer schuldig ist, nämlich das seines Urtheils und seiner Vernunft. Es würde uns nichts helfen, uns darin nach

Andern zu richten, welche weniger, als wir selbst wissen, was in unserem Herzen vorgeht. Man wird uns nie überreden, dass irgend eine Sicherheit darin sei, einem so offenbaren Lichte (klarer Ueberzeugung) Gewalt anzuthun, um uns unseren Vorgesetzten unterthänig zu bezeugen, in der Hoffnung, sie werden uns einmal vor Gott vertheidigen, können sie doch nicht Personen von der Strenge seines Urtheils frei machen, welche sich durch die Verdammung ihres eigenen Gewissens verdammt finden". Die Prädestination, in der doch nur die Gnade als lebenerweckend gedacht wird, musste über die dem Sakrament für sich, abgesehen vom gläubigen Subject, zugeschriebene Heiligkeit (die zum *opus operatum* führt) erheben. In diesem Sinne sagte Agnes Arnauld in der Unterweisung ihrer Nonnen für den Fall ausbrechender Verfolgung: „Wenn Gott durch ein Gericht, das stets gerecht und anbetungswürdig wäre, erlaubte, dass man dieses göttlichen Sakraments beraubt würde, so müsste man sich vor dem himmlischen Altar darstellen, wo Christus der Hohepriester sich ohne Unterlass dem Vater opfert, und mit sich Alle, welche durch lebendigen Glauben und unverfälschte Liebe mit seinem Leibe Eins sind, auch wenn sie äusserlich durch ein ungerechtes Gericht von der Gemeinschaft der Kirche losgerissen sein sollten. Denn das beraubt sie nicht der geistigen Theilnahme an diesem göttlichen Tische, welchem sich die Seele durch den Glauben naht. Das hiesse, eine zu geringe Vorstellung von diesem für die Sinne unfasslichen Mysterium haben, wenn man es für so von den Menschen abhängig hielte, welche es consakriren oder austheilen, dass Christus es nicht ohne ihre Vermittlung den reinen Seelen mittheilen könnte, welche durch die Ungerechtigkeit der Menschen von diesem göttlichen Mahle vertrieben werden". Und Dr. Arnauld schöpfte Trost für sich und seine Mitkämpfer aus den Worten Augustin's: „Mögen die Gottlosen in der Arche der Kirche stehend in ihrer Unfruchtbarkeit beharren, oder durch die Gelegenheit einer Versuchung wie durch einen Windstoss hinausgenommen werden, was Spreu ist, ist Spreu. Die Geistigen aber, welche darin an frommem Eifer wachsen, werden nicht ausserhalb (der Kirche) sein, weil oder wenn sie auch entweder durch einige Verdorbenheit oder Nothwendigkeit der Menschen ausgestossen scheinen. Dadurch werden sie mehr erprobt, als wenn sie innen bleiben, da sie sich nimmermehr gegen die

Kirche auflehnen, sondern mit aller Kraft der Liebe auf den festen Felsen der Einheit wurzeln." Die Selbstgewissheit des von Gott ergriffenen und erfüllten Subjects tritt in ihrer ganzen Kraft und Würde in Pascal's Angriffen auf die Jesuitenmoral hervor, sie zeigt sich in der Auflehnung der jansenistischen Pfarrer gegen die laxe Moral der jesuitischen Beichtväter, und in der eigenen Beichtpraxis der jansenistischen Bischöfe und Geistlichen, sie thut sich in dem Widerstande der wenigen Bischöfe dieser Partei gegen den Papst und gegen den absoluten Monarchen hervor, sie stellt sich mit einem fast schwärmerischen Zuge in der Klosterreform Angelika's, auf strenge Clausur und Schweigen gegründet, in der Flucht des jansenistischen Einsiedlervereins aus der verweltlichten Kirche in die Einöden von Port-Royal des Champs dar. Aber es war eben Resignation, es war Grösse im Dulden, Unbeugsamkeit im passiven Widerstand, welche die Prädestinationslehre in den Jansenisten erweckte; sie lebten in der Vergangenheit, in der strengen Bussordnung der alten Kirche, im Dogma Augustin's, in der unverkümmerten bischöflichen Verfassung der alten Landesgemeinde; sie verlangten nur, ihre Seele zu retten, ihre Freiheit nicht vor Menschen, nur vor Gott zu beugen; sie gingen nicht rüstig auf die Gegenwart los, um sie zu reformiren; sie brachen nicht mit der Tradition, um einen absolut neuen Anfang hinzustellen. Darum wurden sie überflügelt, dieselbe Wahrheit muss immer unterliegen. Die Bulle vom 31. Mai 1653, welche fünf angeblich in Jansenius' Werk enthaltene Sätze verdammte, war für die Jansenisten ein tödtlicher Streich; denn sie unterwarfen sich in Glaubenssachen dem päpstlichen Ansehen, sie verdammten mit ihm die Prädestination und erhielten sich als einzige Ausflucht nur noch die Unterscheidung des Glaubensartikels und der Thatsache. Was konnte es aber helfen, die Sätze zu verdammen, und nur noch darüber zu streiten, ob sie von Jansenius seien aufgestellt worden, oder nicht. Die Verdammung der fünf Sätze, der Prädestination, die Unterwerfuug unter den Papst in der Glaubenssache nahm den Jansenisten ihre Position; Pascal hat es nachher offen eingestanden, dass er die fünf verurtheilten Sätze für Jansenius' Lehre ansehe. Alle ferneren Bemühungen des Jansenismus waren ein vergebliches Ringen, sich mit der Kirche abzufinden, vor ihren Verfolgungen Ruhe zu behalten; der königliche Absolutismus, verbündet mit den Jesuiten,

zerstörte am Anfang des 18. Jahrhunderts ihr Bollwerk, das Kloster Port-Royal. Freilich unvergänglich sind ihre Werke in der Literatur; die Namen von Arnauld, Nicole, Pascal, Sacy, Lancelot (für die Philologie und die Schule), Tillemont (Kirchengeschichte), Le Tourneux (*Année chretienne*), Racine werden nie vergessen werden.

Wir haben also die starke und die schwache Seite an der Dogmatik des Jansenismus gesehen. Die Dogmatik und Moral des Subjects war wohl in sich vollendet, aber ihre Ausführung im gesammten kirchlichen Leben, in der Verfassung, ihre Objectivität war unvollkommen und inconsequent. Das Subject fand in der Vergangenheit Genüge, konnte sich aber die Gegenwart nicht befriedigend einrichten.

Nun noch einen Blick auf die dogmatische Seite unseres Deutschkatholicismus. Es ist ihm durch die Hilfe des deutschen Protestantismus leicht geworden, alle katholischen Dogmen und kirchlichen Ordnungen abzuwerfen, die mit der Hierarchie im Zusammenhang stehen, und die einst die Reformation nur mit grosser Geistesarbeit, mit gigantischem Ringen und mit innerer Besorgniss, sie möchte zu weit fortgerissen werden, nach und nach entfernte; es ist ihm nach dem Vorgang des Rationalismus leicht geworden, auch über den zeitlichen Ausdruck, den sich der Protestantismus gab, sich zu erheben. Aber er wähne nicht, dass ihm dadurch die eigene Arbeit erspart worden sei; dem geistigen Subject kann Niemand vorarbeiten, es muss die Anstrengungen, welche die Geschlechter vor ihm gemacht haben, selbst auf sich nehmen; das Studium der Geschichte hat gar keine andere Bedeutung, als dass das Subject dieselbe Arbeit an sich vollführt, welche das Geschlecht durchgemacht hat. Darum steht der Deutschkatholicismus erst an der Schwelle seiner Entwickelung und rühme sich nicht, dem Protestantismus überlegen zu sein. Die Freiheit lässt sich nicht hinnehmen, sie muss erworben, sichergestellt und jeden Tag auf's Neue errungen werden. Auch ist es nicht damit gethan, dass man diess und jenes beseitigt, die Freiheit ist etwas schlechthin Positives, sie ist eine geistige Schöpfung. Sie muss Früchte tragen und an den Früchten erkannt werden, wie der Protestantismus im Familien- und Staatsleben, im Verkehr der Menschen, im Recht, in der Gesetzgebung, in der Kunst und in der Wissenschaft, der

Jansenismus in der Literatur unsterbliche Werke hervorgerufen hat. Das aber ist nicht möglich ohne einen positiven, in sich gewissen Lebensgrund, ohne eine geistige Eigenthümlichkeit, die man nicht für eine Grenze, eine Schranke halten muss; denn des Geistes Grösse und Tiefe liegt eben in der Eigenthümlichkeit, in der Individualität. Noch aber ist eine solche geistige Eigenthümlichkeit im Deutschkatholicismus nicht hervorgetreten, und darum lässt sich von seiner dogmatischen Seite wenig sagen; noch ist der Kern des Kometen nicht sichtbar geworden. Das Subject, das seiner Freiheit in der Kirche inne geworden ist, muss einen Inhalt haben, einen religiösen, nicht aus den bunten Lebensverhältnissen zusammengerafften, einen in sich gedrungenen und auf sich selbst stehenden Inhalt, sonst bleibt die schönste Kirchenverfassung eine Schaale ohne Kern und wird zum hohlsten, langweiligsten Treiben. Dass aber der Deutschkatholicismus seine dogmatische Substanz in der grössten Unbestimmtheit und Allgemeinheit, in der Abstraction von jeder Eigenthümlichkeit hält, das ist kein Beweis seiner alle Religionsformen überflügelnden Grösse, sondern seiner embryonischen Unvollkommenheit, seines eigenen Misstrauens, seiner Zaghaftigkeit. Darum füllt er sich mit allerhand empirischem Stoffe, mit politischen, socialen Reformtendenzen an, aber seiner religiösen Wurzel weiss er keinen lebendigen Keimtrieb abzugewinnen. Recht ist's, für Glaubens- und Gewissensfreiheit gegen Staats- und kirchlichen Absolutismus zu stehen, aber wo ist das Palladium, das ihr vertheidigt, welches ist der Schatz des Gewissens, den ihr vor Angriffen zu hüten habt? Nur der gibt Kraft und Ausdauer zum Widerstand, sonst wird der ganze Heroismus lächerlich. Der Mangel an geistiger Eigenthümlichkeit zeigt sich auch darin im Deutschkatholicismus, dass er so gut wie keine hervorragende Persönlichkeit hat. Eigenthümlichkeit wird immer nur durch die Persönlichkeit getragen. Man sagt zwar, früher machten es die Personen, heute macht es die Menge. Das ist ein Satz, den man aus Noth erfunden hat, für den aber ein Beweis noch nie gegeben worden ist. So weit unsere Erinnerung in die Geschichte hinabreicht, sind es immer grosse Persönlichkeiten gewesen, welche das Geschlecht weiter führten; und aller Fortschritt kann nichts sein, als die Errungenschaft der Person, welche dann in minder eigenthümlicher Weise auch von den Andern er-

arbeitet wird. Und zumal der Kern einer geistigen Bewegung, und der ist ihr Dogma, wird nie von den Massen gemacht, sondern nur von der begeisterten Persönlichkeit; noch nie hat eine Synode ein Dogma gefunden, es war schon vorher von einer Person aufgestellt und ward von der Synode nur zur weiteren Anerkennung gebracht. Das Dogma ist schlechthin Sache der Person. Aber das ist's gerade, was dem Deutschkatholicismus fehlt, das Dogma, das ihm seine Stellung, seine Eigenthümlichkeit gebe; der Jansenismus stand und fiel mit seinem Dogma. Das Dogma ist nicht eine Formel, ist nicht ein Ausdruck, es lässt sich unendlich mannigfach ausdrücken, es wird im Leben, im Denken, im Wollen unter tausend Verhältnissen tausendfach ausgedrückt; das Dogma ist nicht ein Kirchengesetz, das das Subject niederhält; nein es ist Kraft und Leben und Energie, worin das Subject sein absolutes Wesen fasst, es ist das in allen ungleichen Verhältnissen Gleiche. Und ohne das gibt es keine Kirche, keine Menschheit. Der Deutschkatholicismus, weil er noch kein Dogma in dem von uns angegebenen Sinne hat, ist noch in seinen Anfängen; er harrt noch der Persönlichkeit, die ihm aus Gott geborne Consistenz und Kräftigkeit gebe. Dass er noch auf thönernen Füssen steht, leuchtet aus der Art ein, wie er in der streitigen Fassung der Persönlichkeit Christi Partei ergriffen hat. Man muss wissen, dass von der Religion in der Gottheit Christi die absolute Würde und Hoheit des menschlichen Subjectes, sein göttliches Recht allen hemmenden Schranken gegenüber, die Freiheit des Gewissens, seine Erhabenheit über allem Empirischen ausgesprochen ist, dass in ihr allein die Freiheit der Kirche vom Staat, die Freiheit des Subjects in der Kirche wurzelt; man muss wissen, dass auf ihr allein die Emancipation des Geistes von der Natur, die Unendlichkeit der Kunst und Wissenschaft, die Heiligung der materiellen Interessen, die Autonomie des sittlichen Gemeinwesens beruht; man muss wissen, dass in ihr die ganze Religion selbst beschlossen liegt, wie denn auch die vorchristlichen Religionen nicht ohne diesen Glauben und somit, der Möglichkeit nach, ohne das Christenthum waren; — man muss diess Alles in's Auge fassen (und der hat noch keinen Punkt in der Geschichte verstanden, der diess nicht einsieht), und man wird erstaunen, in welche Missverständnisse mit sich selbst, in welchen Widerspruch mit seinen

Prinzipien (von der Gewissensfreiheit u. dgl.) sich der Deutschkatholicismus verwickelt, indem er dieses Dogma angreift, dieses Dogma, das keine Formel, keine Erfindung, das die innerste Wahrheit der menschlichen Natur selbst ist und in riesengrossen Werken sich Dasein gegeben hat. Dieses Dogma aufgeben und dem Empirismus wie ein Sklave huldigen, ist ganz dasselbe; nur das durch den Sohn Gottes befreite Subject kann die Welt überwinden. Aber, wie gesagt, es liegt diess noch an der Unklarheit und Unfertigkeit der Bewegung; sie ist mit frischen, freien, nationalen Trieben hervorgetreten, sie hat ein kräftiges Streben, nicht halb, sondern ganz zu sein, so erarbeite sie sich auch ihre dogmatische Tiefe; sollte sie es nicht vermögen, so schliesse sie sich eilig an den Protestantismus an, der substantielles Leben genug in sich hat, um eine unendliche Zukunft in sich selbst, wie im Schoosse des Katholicismus fort und fort aufzuschliessen. Die Staaten aber mögen sich wohl hüten, hemmend und fördernd eingreifen zu wollen; ihnen geht die Religion und das Gewissen der Staatsangehörigen nichts an; der Staat hat sich zu den religiösen Bestrebungen seiner Bürger ganz gleich zu verhalten, in ihnen allen ein Menschliches, Christliches oder doch der Möglichkeit nach Christliches, vor Allem aber das Subject zu achten, das nicht aus der objectiven Sittlichkeit seine Religion, sondern aus der Religion seine Sittlichkeit bestimmt.

II.

Ueber die Entstehung der Welt aus Gott

und die damit zusammenhängenden Bestimmungen Gottes und der Welt.

Wenn man schon längst die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen als die Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet hat, so war man auch niemals darüber uneinig, was letztlich unter jener Ableitung zu verstehen sei. Von Seiten des Unendlichen stellte sich dieselbe dar als reine und volle Deduction des Endlichen aus ihm, für das Endliche war damit gefordert, dass es als ungetrübtes und ungeschmälertes Product des Unendlichen zu begreifen sei. Betrachten wir nun aber diejenigen philosophischen Systeme, welche sich seit der bestimmten Aufstellung jener Forderung erhoben und daher auch mit deren Erfüllung hauptsächlich beschäftigt haben, so können wir keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, dass jene Hauptaufgabe der Philosophie noch keineswegs gelöst ist, so sehr man auch immer stärker zu ihrer Lösung hingedrängt wird. Denn wenn selbst Hegel das Endliche von dem Unendlichen nur auf magische Weise und durch einen Sprung vermittelst des Umschlagens der absoluten Idee in ihr Gegentheil ableitete und auf solche Weise das Unendliche und Endliche vereinigte, so ist neuerdings nicht nur jene Aufgabe als eine überhaupt nicht zu stellende, in sich verfehlte betrachtet worden, sondern es ist auch das Endliche wieder als ein ganz neben dem Unendlichen herlaufendes, diesem nicht vollkommen ein- und untergeordnetes Element aufgetreten. So ist der Dualismus, dessen Einheit mehr nur gefordert und geschaut, als begriffen und vollzogon war,

wieder hervorgebrochen, und wenn die neuere Philosophie gerade in jener Einheit ihr eigentliches Lebensprinzip sah, so hätte sie sich, wären die beiden zuletzt angeführten Theorien richtig, selbst negirt. Da jedoch jene Einheit bis jetzt noch der Hegel'schen Philosophie die Kraft und Dauer verliehen hat, dass sie trotz ihrer mannigfachen, nicht blos äusserlichen Mängel bisher von keinem der nach ihm aufgestellten Systeme bewältigt worden ist, so erweist sich auch hierin jene einheitliche Anschauung als die absolut gültige Basis für alle weitere Entwickelung der Philosophie. Damit soll zwar die Berechtigung jener auf Hegel gefolgten Ansichten nicht ganz bestritten werden; dennoch haben diese ihre Genesis nur in der bisherigen falschen Stellung und Lösung der fraglichen Aufgabe, nicht in der Stellung dieser rein und schlechthin.

Es war nämlich bei Schelling und auch bei Hegel die Forderung der vollen und wirklichen Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, womit allerdings die Einheit beider in ihrem tiefsten Grunde vorausgesetzt war, unmittelbar geworden zur Forderung der Einheit des Endlichen und Unendlichen, ebendamit für die Einheit selbst das Moment der Vermittelung zurückgetreten. Der denkende Geist war zu sehr hingenommen von der Pracht des Schauspiels, das sich ihm mit der Idee jener Einheit eröffnet hatte; er zeigte überall das Unendliche auf, von welchem das Endliche ganz durchdrungen ist, und vergass darüber, näher zu erforschen, wie denn das Endliche dazu komme, solche Darstellung des Unendlichen zu sein. Diess ging ja so weit, dass dort der Geist einerseits mit klarem Bewusstsein aussprach, das Endliche enthalte stets einen von dem Absoluten unbewältigten Rest, andererseits aber nicht einsah, wie eben hiermit die Einheit des Unendlichen und Endlichen nebst der darauf zu bauenden Ableitung dieses aus jenem im Grunde wieder aufgehoben war. Je gewaltiger aber demungeachtet die Umwälzung war, welche mit jenem Schauen in dem philosophischen Geiste vor sich ging, je mehr er erfuhr, dass er so erst ist, was er sein soll, desto tiefer hat er sich längst darin eingelebt, so dass selbst diejenigen, bei welchen das Endliche und Unendliche wieder mehr dualistisch hervortritt, darin festgehalten sind. Sie betrachten daher entweder das Endliche als eine unmittelbare Form und Daseinsweise des Absoluten und gehen damit mehr auf Schelling zurück, oder sehen sie, Hegel ähnlicher, nicht

ohne Vermittelung eines Prozesses im Endlichen das Unendliche. Es giebt dessbalb, das zeigt der Entwickelungsgang der neueren und neuesten Philosophie deutlich, keine Einheit des Unendlichen und Endlichen ohne eine wirkliche Ableitung dieses aus jenem, und keine Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen ohne eine zu Grunde liegende wirkliche Einheit beider; sonst fällt das Unendliche und das Endliche entweder ganz zusammen oder ganz auseinander, mag auch diess beides bald mehr, bald weniger klar hervortreten.

Um nun aber der wirklichen Ueberwindung des immer noch vorhandenen Dualismus zwischen dem Unendlichen und Endlichen näher zu kommen, ist es von Interesse, an die weiteren Gestaltungen sich zu erinnern, welche dieser den tiefsten Grund betreffende Dualismus annimmt, nämlich an den Dualismus von Subject und Object, Geist und Materie, dessen Ueberwindung mit der jener obersten dualistischen Elemente steht und fällt. Wollte man freilich diese Gegensätze überhaupt für unüberwindlich halten, so wäre die ganze und schwierigste philosophische Arbeit, die sich mit der gegentheiligenMeinung ergibt, erspart; es wäre damit aber nicht nur die Einheit des Absoluten vernichtet, sondern auch der Begriff der Welt als eines organischen Ganzen aufgehoben, wie das philosophische Erkennen des objectiven Seins als etwas schlechthin Unmögliches betrachtet. Gerade das Gegentheil von allem diesem jedoch ist es, was die neuere Philosophie für ihr bestimmtes Eigenthum und ihre unentreissbare Errungenschaft ansieht.

Von welchem der Elemente nun ausgegangen werden müsse, um jenen durch Alles hindurchgreifenden Dualismus zu bewältigen, stellt sich am Leichtesten dar, wenn wir den Dualismus von Geist und Materie ins Auge fassen, da diese unter allen genannten dualistischen Elementen der Unmittelbarkeit am Nächsten liegen. Für die volle und wirkliche Ueberwindung dieses Gegensatzes ist aber die Frage zu stellen: Ist der Geist Product der Materie, oder ist die Materie Product des Geistes? Stellt man die Sache auf diese Weise in ihrer äussersten Spitze dar, so wird man weit eher bereit sein, das Letztere zu bejahen, als das Erstere. Hat sich doch die ganze Philosophie seit Kant darauf erbaut, dass der Geist das Prius des anderen Seins ist, und nicht das Umgekehrte Statt findet. Hat ferner die Philosophie ihren tiefsten Grund und volles

Wesen in der Autonomie des denkenden Geistes, so muss diess, wenn es nicht mehr oder weniger blosser Schein sein soll, hauptsächlich auch gelten dem objectiven Sein gegenüber. Auf dieser Dignität des Geistes ruht daher die ganze Philosophie, ruht vornehmlich diejenige Anschauungsweise, welche allein des denkenden Ich in seiner Reinheit und Macht würdig ist, der Idealismus. Geschieht es freilich, dass man an dem objectiven, materiellen Sein einen unbegriffenen, nicht vollkommen bewältigten Rest hat, so muss gerade das ganz bewusste und energische Streben nach einem vollen Idealismus in einen vollen Realismus umschlagen, während der volle Idealismus in sich selbst schon der volle Realismus ist, das Reale gar nicht mehr als etwas ihm Entgegenstehendes und ausser ihm Liegendes hat. Wollen wir daher nicht am Ende zu dem geraden Gegentheile von dem gelangen, was wir im Anfange als Ziel hingestellt haben, so muss auf's Bestimmteste als die alle Philosophie, alles Begreifen der Welt bedingende Aufgabe festgehalten werden, dass das objective, materielle Sein das volle Product des Geistes (des absoluten Geistes) zu sein hat und als solches wirklich auch erkannt werden muss. Wie jenes dieses ist, das ist das eigentliche Grundproblem nicht blos für die Naturphilosophie, sondern für die Entstehung der Welt überhaupt.

Ehe wir jedoch für die Lösung dieses Problems auch nur einen Schritt thun können, müssen wir die schon oben berührte Ansicht würdigen, welche uns diesen Weg schlechthin verbietet und eine Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, eine Entstehung der Welt aus und von dem Absoluten, für etwas an sich Falsches erklärt. Es soll nach dieser Ansicht wohl ein Absolutes geben, aber die Welt soll nicht aus demselben hervorgegangen, nicht von demselben gesetzt sein: schon diese erste und unmittelbarste Weise, in der sich jene Meinung ausspricht, zeigt das Widersprechende, das sie enthält. Der Geist kommt ja eben nur dadurch zur Erkenntniss des Absoluten, weil er selbst, wie die ganze Welt, zurückweist auf einen absoluten Urgrund; ohne dieses kämen wir gar nicht auf ein Absolutes, es wäre keines, wenigstens für uns nicht. Es ist dabei ferner längst ausgemacht, dass der subjective (menschliche) Geist Absolutes in sich trägt, er nichts schlechthin Endliches ist. Und dieses gilt nicht nur, wie seit Schelling schon erkannt ist, vom Menschen, sondern von allen Weltwesen, nur je

nach den verschiedenen Stufen dieser in höherer oder niederer Weise. Nur kraft dieses Unendlichen, das in ihm ist, vermag der subjective Geist zurückzusteigen zum absoluten Urgrunde, kraft jenes zeigen auch alle übrigen Weltwesen deutlich hin auf diesen. Aber nicht nur diess; wir müssen die Sache noch weiter fassen. Reine, blosse Endlichkeit wäre schlechthiniges Nichtsein; ein Endliches also, das kein Unendliches in sich hätte, wäre gar nicht, und es wäre auch in jeder solchen Beziehung nicht, in welcher es nicht das Unendliche in sich trüge. Das Endliche ist daher schlechthin nur kraft des Unendlichen, das in ihm ist. Noch genauer, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, würden wir sagen: das Endliche ist nur das Unendliche, welches in dieser bestimmten Weise sich selbst darstellt. Es genügt jedoch für den zu führenden Beweis jene Ausdrucksweise vollkommen, und wir müssen dieselbe um so mehr beibehalten, als die angeführte adäquate Bezeichnung die Ansicht, welche wir zu bekämpfen haben, schon als widerlegte hinter sich hat. Diess ist auch ganz nothwendig, wenn nicht unser Verfahren ein einseitig subjectives sein soll.

Aus dem Satze nun: das Endliche ist schlechthin nur kraft des Unendlichen, das in ihm ist, leitet sich alles Weitere ab. Das Gewicht dieser Wahrheit fühlt die fragliche Ansicht auch selbst, darum sagt sie weiter, in dem Absoluten solle sich das Endliche erheben, nicht aus demselben, da wesentlich desshalb ein Gesetztwerden des Endlichen von dem Unendlichen negirt werden müsse, weil dieses schlechthin ruhig und verschlossen sei. Gerade aus dieser Ursache müsse auch das Endliche sich selbst erheben. Der entsprechende Ausdruck für jene zweite Fassung der vorliegenden Meinung wäre daher wohl der, das Endliche erhebe sich auf dem Absoluten, indem nämlich ein Sicherheben in dem Absoluten stets einen Rest davon hat, dass es aus dem Absoluten heraus sich vollzieht und dieses somit bewegt wird. Weil jedoch das Sein des Endlichen nur kraft des Unendlichen auch hier noch seine Fortwirkung ausübt, so vollendet sich jene Ansicht, gedrängt von der Natur der Dinge, darin, dass zugegeben wird, das Endliche erhebe sich aus dem Unendlichen, werde aber nicht durch dieses erhoben, es entstehe nicht durch das Absolute, werde nicht von diesem gesetzt. Mit jener Modification ist zwar bereits die hier durchaus zu

Grunde liegende Betrachtung des Unendlichen als eines in sich gänzlich ruhenden und verschlossenen, verlassen, das Endliche sprengt das in sich starre Absolute und bricht aus diesem hervor. Es bricht aus ihm aber hervor, vermöge seiner eigenen Kraft; diess ist demnach das Letzte, wozu jene Ansicht gelangt und nothwendig gelangen muss. Der letzte Punkt, der sich uns also noch entgegenstellt, ist der: das Endliche soll sich kraft seiner selbst aus dem Absoluten erheben. Je weniger sich zwar eine Erhebung des Endlichen aus Gott als nicht durch und von Gott geschehend denken lässt, um so leichter wird man dazu verleitet, neben jenes „aus Gott“ auch das „durch Gott“ zu setzen, was aber natürlich blosse Formel ist, so lange nicht das darin Enthaltene wirklich vollzogen und die ganze Meinung von der Unmöglichkeit der Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, des Gesetztseins der Welt von Gott aufgegeben ist. Von der letzten Wendung dieser ganzen Theorie aber, davon, dass das Endliche sich durch sich aus Gott erhebe, müssen wir urtheilen, dass sie sich selbst widerspreche. Denn halten wir uns zunächst an die oben angeführte Wahrheit, welche auch von der fraglichen Ansicht ganz getheilt wird, und welche diese sehr stark hervorhebt, so ist, wenn diess in Verbindung mit jenem Satze gebracht wird, in diesem gesagt: das Endliche ist schlechthin nur kraft des Unendlichen und ist auch kraft seiner selbst. Wir läugnen zwar keineswegs, dass dem Endlichen auch eine Selbstmacht beiwohnt, aber nicht schlechthin und rein durch sich, sondern diese ist mit allem Uebrigen, was das Wesen des Endlichen ausmacht, aus dem Absoluten und durch dieses gesetzt. Denn müsste das Endliche sich durch sich selbst aus dem Absoluten erheben, so hätte es damit eine Kraft, die nicht käme aus dem Unendlichen. Ist diess aber eine sich selbst und das Wesen des Absoluten geradezu negirende Meinung, so ist eben damit die Wahrheit bestätigt, dass das Endliche wie aus dem Absoluten, so, und wesentlich aus diesem Grunde, auch von dem Absoluten sein muss. Wäre das Endliche durch oder von sich, kraft seiner selbst aus dem Absoluten, so wäre es nicht ganz aus demselben, es bildete neben ihm einen bedeutenden dualistischen Rest, das Absolute wäre nicht wirklich und vollkommen Absolutes.

Anders ausgedrückt besagt das Vorhergehende, dass das Absolute allbefassend nur ist als das allsetzende; wäre es nicht die-

ses, so wäre es auch nicht jenes, es würde gerade die Kraft der Setzung, durch welche das Endliche entsteht, nicht in sich befassen. Schon von hier aus aber ergibt sich, wie der Begriff des Absoluten als blossen, reinen Seins nichtig ist; als solches wäre das Absolute todt und starr, es würde ihm das Wesentlichste, die Kraft des Lebens, die schaffende Macht nicht angehören, und dieses fiele nur in's Endliche. Das Unendliche wäre nur der absolute Behälter, der für das Wichtigste im Organismus der Welt, für Bewegung und Leben von keiner oder ganz untergeordneter Bedeutung wäre. Es geschieht desshalb nothwendig, dass bei solchem Begriffe des Absoluten das Endliche, das mehr ist, als reines Sein und sich als dieses auch schlechthin nicht fassen lässt, dualistisch neben und über das Unendliche tritt, ebenso wie es umgekehrt nothwendig ist, dass, wenn das Endliche sich so verhält zu dem Unendlichen, diesem nur das Allerwenigste, d. h. das reine Sein zukommen kann. Diess ist auch der Grund, warum jener entleerte Begriff Gottes sich an die Meinung von der Entstehung des Endlichen durch sich aus dem Absoluten anschliesst. Mit der Forderung einer absoluten Voraussetzung aber, welcher man sich auch hier nicht entziehen kann, ist unmittelbar auch das verlangt, dass dieselbe Voraussetzung für das ganze Wesen des Endlichen ist, dass jene das absolut Bedingende und das Endliche das ganz von ihm Bedingte ist. Als das absolut Bedingende im ungeschmälerten Sinne des Worts ist das Absolute, der Grund, Urgrund, das absolut Gründende, das volle Prinzip des Endlichen. Wer sagen würde, das Absolute sei der Grund von Allem, aber das nicht alles Andere Gründende, der würde gerade das Hauptmoment des Grundseins, das Begründen, ausser Acht lassen. So stellt sich, von welcher Seite man auch die Sache fassen mag, die Nothwendigkeit dar, dass das Absolute als solches auch ist das allsetzende.

Die Betrachtungsweise aber, welche das Endliche durch sich aus dem Unendlichen erstehen lassen will, schaut eben damit nicht sowohl das Unendliche im Endlichen, als das Endliche im Unendlichen, und es ist allerdings von Wichtigkeit, der Immanenz Gottes in der Welt die Immanenz der Welt in Gott zur Seite zu stellen. Wird die Immanenz Gottes in der Welt einseitig hervorgehoben, so hat, wie längst bekannt ist, die Welt blosse Scheinexistenz neben Gott; umgekehrt nun hat, wenn die Immanenz der

Welt in Gott allein geltend gemacht wird, Gott blosse Scheinexistenz neben der Welt. Hebt jedoch so in ihrer Gegenüberstellung der eine Begriff immer das hervor, was dem andern fehlt, so zeigen sie damit unmittelbar, dass beide innerlich zusammengehören. Die Immanenz der Welt in Gott, wenn sie anders diess vollständig und wirklich sein soll, kann nicht Statt finden ohne Immanenz Gottes in der Welt; diess ergibt sich aus allem bisher Dargelegten. Eine Immanenz der Welt in Gott ferner, die nicht ruhte auf der Immanenz Gottes in der Welt, schlösse als solche nothwendig zugleich eine Transscendenz über Gott in sich. Man hat aber schon längst als allein dem Wesen des Endlichen und des Unendlichen gemäss erkannt, dass nicht jenes über dieses, sondern dieses über jenes zu transscendiren hat. War jedoch bisher gerade in den bedeutendsten philosophischen Systemen die Transscendenz Gottes über die Welt mehr und mehr zu einem blossen Momente der Immanenz geworden, so ist es nur eine weitere Ausführung dieses Gedankens, wenn man die Immanenz in keiner Weise mehr ruhen lässt auf der Transscendenz, sondern diese in jene ganz und gar hereinnehmend die Immanenz selbst von dem Absoluten immer mehr lostrennt und dieselbe mit der ihr einwohnenden Transscendenz zu einer blossen Eigenschaft der Welt macht. Behauptet man aber solche Immanenz der Welt in Gott, ohne Immanenz Gottes in der Welt, so wird damit Gott selbst wieder transscendent, ja nicht bloss überhaupt, sondern schlechthin, worin sich wiederum zeigt, dass die Immanenz der Welt in Gott ebenso auf's Engste zusammenhängt mit der Immanenz Gottes in der Welt, wie diese selbst mit der Transscendenz Gottes, als deren Lebenserweisung sich jene letztlich darstellt. Ebendaraus ergibt sich weiter, dass die Immanenz Gottes in der Welt ohne eine in sich erfüllte und lebendige Transscendenz in sich erstirbt. Wie aber die Immanenz das nothwendige Band ist, welches Gott und Welt verknüpft, wie sie das ist, wodurch allein die Welt überhaupt existirt, so fehlte dem Absoluten, als dem Grunde des Bandes und der Existenz der Welt, selbst das Sein, wenn es mit diesem Bande und mit dem von ihm Begründeten zusammenfiele, wenn es nicht ebenso für sich wäre, als es dem von ihm Begründeten einwohnt. Diesem Begründeten seinerseits müsste entweder der Grund fehlen, oder müsste es geradezu der Grund

selbst sein, hätte nicht dieser noch ein Sein neben jenem. Man nimmt zwar gewöhnlich kein schlechthiniges Zusammenfallen des absoluten Grundes und des von ihm Begründeten an, bedenkt aber nicht, dass das in der Negation eines solchen gänzlichen Zusammenfallens Enthaltene nur dann zu seinem vollen Rechte gekommen ist, wenn die Immanenz Gottes in der Welt ruht auf einer wirklichen Transscendenz desselben; ausserdem ist jenes totale Zusammenfallen nur mehr oder weniger, nicht ganz aufgehoben, was doch nothwendig ist, da weder die Welt Gott selbst, noch Gott die Welt selbst ist. Wie sehr aber die Transscendenz Gottes in ihrem ganzen Wesen nothwendig ist für seine Immanenz, offenbart sich auch darin, dass mit der Schmälerung der vollen Wirklichkeit der Transscendenz auch der vollen Wirklichkeit der Immanenz Eintrag geschieht. Denn was Anderes, als jenes, ist der letzte Grund davon, dass selbst bei Hegel die Immanenz Gottes in der Welt keine vollkommene ist, dass die absolute Idee das Endliche nicht ganz zu bilden vermag, und dieses einen von jener nie zu bewältigenden Rest enthält? Fasst man nur die Transscendenz nicht bloss abstract, sondern als eine in sich vollkommen erfüllte, so sieht man sogleich ein, dass jene ebenso nothwendig ist, als die Immanenz, ja die Grundvoraussetzung und Lebensbedingung dieser bildet. Denn in solcher, allein wahren Weise besagt die Transscendenz, dass das Absolute das alle Realität in sich Befassende, daher auch durchaus alle Realität von und aus sich Setzende ist. So erst ist dann die Immanenz Gottes in der Welt unmittelbar Immanenz der Welt in Gott und diese jene. Findet nicht beides in Einem Statt, so haben wir kein vollkommenes Umfassen für das Absolute und kein vollkommenes Umfasstsein für das Endliche, immer aus dem nämlichen Mangel eines vollkommenen Insichbefassens von Seiten des Absoluten.

Das Insichbefassen des Absoluten selbst aber ist nur dann vollkommen, wenn es als solches ebenso vollkommenes Insichsein ist, es fehlt ihm ja sonst gerade die nothwendige Selbstmacht des Befassens, diese wäre nicht in sich vollendet, sondern vermöchte selbst nur zu sein mit Hülfe eines Andern. Das Hegel'sche System ist auch hierfür der deutlichste Beweis, da dort die absolute Idee Dasein hat nur am Endlichen, desshalb dieses nicht vollkommen in und unter sich befasst. Zuletzt aber folgt aus dem Allem,

dass einerseits der Pantheismus ein gewichtiges Recht hat und in diesem erhalten werden muss, andererseits selbst dahin fortzubilden ist, dass er das, was der abstracte Theismus Wahres in sich hat, sich als lebendiges Moment einordnet, oder diesen befruchtet und ihn zu einem lebensvollen umbildet. Der abstracte Theismus ist nämlich berechtigt gegenüber dem blossen Pantheismus, eben damit aber muss der Theismus zum Behufe seiner Vollendung aufhören, der abstracte zu sein, er muss zum vollkommen in sich erfüllten und die Welt vollkommen aus sich setzenden werden. Gelingt diess, dann ist sowohl das Unendliche, als das Endliche in der beiden zukommenden Wesenhaftigkeit erhalten, wie deren innere Beziehung begriffen. Würde man aber meinen, desshalb, weil das Absolute alle Realität in sich befasst, es als reines Sein, mit diesem allerweitesten, aber auch unbestimmtesten Ausdrucke bezeichnen zu müssen, so hätte man nur eine quantitative Anschauung des Seins.

Diese Momente, wie sie sich auf den Begriff der Welt beziehen, scheinen am Vollständigsten und Lebendigsten darin zusammengefasst zu werden, wenn die Welt als Selbstäusserung Gottes bezeichnet wird.*) Dieser Begriff tritt zunächst entgegen der Bestimmung der Welt als Entäusserung Gottes; ich entäussere mich nur dann an etwas, wenn ich mein Sein nur habe an diesem. Ist diess nun bei Gott der Welt gegenüber der Fall, so folgt hieraus alles Missliche, was auch der Hegel'schen Philosophie in dieser Hinsicht eigen ist. Zweitens aber ist der Begriff der Welt als Selbstäusserung Gottes entgegengesetzt jeder Ansicht, welche die Schöpfung mit Willkür und Zufall verbunden sein lässt, und der Ansicht von einer Schöpfung aus Nichts. Gottes Wesen ist sein eigenes Gesetz und dieses somit sein Sein schlechthin, es gibt bei ihm keinerlei Trennung von Sollen und Sein. Die Lehre jedoch von der Schöpfung aus Nichts ist geflossen aus der richtigen Einsicht, dass es primär keine Realität ausser und neben Gott geben kann; da nun diese negative Bestimmung entgegengesetzt ist der Position einer ewigen Materie neben dem Absoluten, so ver-

*) Was über diesen, sowie über die meisten anderen Punkte hier erörtert ist, hat eine weitere Auseinandersetzung gefunden in des Verfassers Schrift: Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung, Ulm 1846.

fällt man, wenn man von jenem negativen Begriffe allein aus die Schöpfung construiren will, nothwendig, sei es nun mehr oder weniger offenbar, in jene andere, entgegengesetzte positive Ansicht. Diess ist um so mehr der Fall, da man jenes Nichts gewöhnlich von einem nicht ausser Gott liegenden Etwas steigert zu einem schlechthinigen Nichts, dadurch aber den Verstand gegen sich aufruft, der mit Recht behauptet, dass aus einem reinen Nichts nicht Etwas hervorgebracht werden könne. Halten wir aber jene Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts in ihrer unverfälschten und eigentlichen Bedeutung fest, so folgt von selbst, dass der ihr correlate, ja sie begründende positive Begriff der ist von der Schöpfung der Welt als Schöpfung aus Gott. Hiermit ist erreicht, dass Gott ebenso in dem ihm zukommenden Fürsichsein der Welt gegenüber erhalten, als diese ganz von Gott durchdrungen ist; die Welt nur ist das durch die Selbstäusserung des Absoluten als Auseinander gesetzte Wesen Gottes. Gott kann gar nichts Anderes setzen, als sein eigenes Wesen, noch von etwas Anderem aus zur Setzung der Welt getrieben werden; in seiner Selbstäusserung also legt derselbe ganz sein in ihm seiendes Wesen auseinander. Hieraus ist weiter deutlich, dass der Begriff der Welt als Selbstäusserung Gottes die oben beleuchtete Meinung von einer Entstehung der Welt durch sich aus Gott ausschliesst und in dieser Meinung den ihr eigenen Grundfehler, dass nämlich, da nicht alle Realität vollkommen aus Gott, dieselbe also auch letztlich nicht vollkommen in Gott gesetzt ist, klar hervortreten lässt.

Durch den aufgestellten Begriff der Schöpfung als der Selbstäusserung Gottes ist die richtige Erkenntniss vollkommen erhalten, dass eine Selbstentwickelung Gottes, ein Werden, Prozess in Gott selbst dem Begriffe dieses, des Absoluten, Eintrag thue. Wollte man aber im Gegensatze hierzu dem Absoluten alles Leben absprechen und es zu einem absolut ruhigen Sein herunterdrücken, so wäre man offenbar auf das andere Extrem gekommen. Ebenso gewiss das Absolute gerade als solches in sich schlechthin vollendet sein muss, ebenso gewiss ist es, dass ihm solche Vollendung, schon der existirenden, in diesem Falle nicht durch es gesetzten Welt gegenüber, mangelt, wenn es nicht in sich vollkommenes Leben hat. Demungeachtet ist die Ansicht von der Entstehung der Welt aus Gott durch sich mit allen ihren Folgen und Voraussetzun-

gen ein starker Protest gegen das blosse und schlechthinige Zusammenschauen Gottes und der Welt und ein kräftiger Beweis für den wesentlichen Unterschied Gottes und der Welt, wie umgekehrt, gegenüber der Ansicht von Gott als ganz verschlossenem und von der Welt unergriffenem, gegenüber dieser Uebertreibung des Unterschieds beider, jene andere Meinung ein nicht weniger zwingendes Gegengewicht enthält. Vermöchten wir beides innerlich zu vereinigen, es wäre für den fraglichen Hauptpunkt der Philosophie eine ebenso sichere, als lebensvolle Grundlage gewonnen.

Zu diesem Ziele aber, wie zu Erfüllung aller Forderungen, welche sich in der bisherigen Entwickelung unseres Gegenstandes von selbst dargestellt haben, ist ein bestimmter Begriff Gottes durchaus nöthig. Diess knüpft sich einfach an die bereits gewonnenen Resultate an. Wenn nämlich zugegeben werden muss, dass die Weltwesen bestimmter Natur sind, dass ferner diese in allen ihren verschiedenen Stufen wirklich Momente der Selbstäusserung Gottes, durch diese gesetzt sind, so muss nothwendig die Selbstäusserung Gottes selbst in allen ihren Momenten bestimmt sein; da sie aber diess nur sein kann durch das Absolute und aus dem Absoluten, so muss dieses selbst in sich bestimmt sein, ja gerade so, wie es seine Selbstäusserung, diese aus sich bestimmt. Ist das Absolute etwas ganz Allgemeines und Unbestimmtes, das reine, unendliche Sein, so kann aus ihm nichts Bestimmtes hervorgehen. Denn so gewiss der Satz ist: *ex nihilo nihil fit,* ebenso gewiss ist auch der, dass aus einem ganz Unbestimmten nichts Bestimmtes kommen kann. Würde man aber sagen, das Absolute sei weder das rein Unbestimmte, noch das rein Bestimmte, sondern das sich Bestimmende, so wäre man der Wahrheit näher gekommen, ohne sie jedoch wirklich erreicht zu haben. So wenig nämlich ein rein Unbestimmtes ein Bestimmtes aus sich erstehen lassen kann, so wenig kann auch, der Sache auf den Grund gegangen, ein rein Unbestimmtes sich selbst bestimmen. Nicht nur setzt dieses schon voraus, dass das reine Unbestimmtsein aufgehoben ist, sondern es fordert selbst eben als Bestimmen einen schon bestimmten Hintergrund; je mehr oder weniger dieser nun zu seinem Rechte kommt, um so mehr oder weniger ist auch das Sichselbstbestimmen mit dem Charakter des Unbestimmten bekleidet. Ja es geschieht desshalb auch nothwendig, dass, je mehr das Absolute zu einem in

sich Unbestimmten gemacht wird, um so mehr das Endliche auf der einen Seite alle Bestimmtheit, als aus dem Absoluten kommende, verliert, auf der andern Seite aber, da es sich selbst dennoch als wesentlich Bestimmtes weiss, die Bestimmtheit und Bestimmung schlechthin in sich und aus sich nimmt und sich so selbst neben das Absolute stellt. Nach allem diesem muss endlich dasjenige, was alles Andere ganz und vollkommen aus sich zu setzen, zu bestimmen hat, das Absolute, das in sich Bestimmteste sein.

Welches ist nun das vollkommen in sich bestimmte Wesen des Absoluten? Schon aus dem zu Anfange dieser Abhandlung über die Dignität des Geistes, über diesen als Prius des objectiven Seins Gesagten lässt sich muthmassen, dass in der Geistigkeit das bestimmte Wesen des Absoluten enthalten, dass Gott Geist ist. Es hat sich diess auch bei Schelling und Hegel so sehr Geltung verschafft, dass nur aus der dortigen ungenügenden Fassung des Absoluten als geistigen, so wie aus der hiervon ebenfalls bedingten unzureichenden Ableitung der Welt aus diesem Absoluten erklärbar ist, wie man wieder dazu kommen konnte, das Absolute für ein ungeistiges anzusehen. Man wende nun gegen den Begriff Gottes als des absoluten Geistes nicht von vorne herein ein, nur der menschliche Geist sei Geist, somit könne Gott nicht auch Geist sein. Das Verfehlte dieses Schlusses liegt so sehr auf der Hand, dass Niemand ihn in dieser, seiner rein herausgebildeten Weise gebrauchen wird; nichts desto weniger aber bildet jener Schluss öfters, freilich mehr oder weniger bewusst, die Grundansicht. Ebendesshalb ist uns die Bemerkung nicht zu ersparen, dass jener Schluss in Wahrheit nur das Tautologische besagen kann, der menschliche Geist allein sei der menschliche Geist. Denn es kann doch daraus, dass der endliche Geist ist als der menschliche, keineswegs folgen, es könne gar keinen andern Geist geben, als eben den endlichen. Es ist also mit Recht aus jenem Satze bloss das zu folgern, Gott könne nicht ein endlicher Geist, nicht schlechthin wie dieser sein. Zugleich enthält diess allerdings das positive Moment, dass Gott, als absoluter Geist, und der endliche Geist eben wegen des Geistseins eine besondere Wesensverwandtschaft mit einander haben müssen, ohne dass jedoch hierdurch der Unterschied zwischen beiden aufgehoben würde. Eine solche Verwandschaft gehört ebensowohl zum Wesen des Endlichen und Unendlichen, wie ihr Un-

terschied, und es lässt sich daher auch jene, so wenig als dieser, nie ganz wegbringen. Von allen derartigen Abwegen ist man aber von Anfang an bewahrt, wenn man fest im Auge behält, dass das Endliche seinem ganzen Sein und Wesen nach nur ist die Selbstmanifestirung des Absoluten, jedoch nicht als Entäusserung, sondern als Selbstäusserung dieses. Wie wesentlich diese innere Beziehung und Basirung des Wesens des subjectiven Geistes auf dem des absoluten ist, zeigt sich ferner auch in der von der neueren Philosophie durchaus bestätigten Erscheinung, dass ohne einen wirklich absoluten Geist das Wesen des menschlichen Geistes in seiner ganzen Fülle sich nicht ergibt. Die Nothwendigkeit hiervon begreift sich im Allgemeinen ganz leicht darin, dass das Absolute der alles in sich befassende und aus sich setzende Urgrund und der subjective, endliche Geist die Vollendung der Aussichsetzung des Urgrundes ist. Wie kann da in dieser Vollendung etwas sein, was dem absoluten Urgrunde schlechthin fremd ist? muss jenes mit diesem nicht gerade in dem eigentlichen Gipfelpunkte, der Geistigkeit, dem Grundwesen dieser nach, congruiren?

Wenn aber hiermit der ganz sichere Weg vorgezeichnet ist, zu erkennen, welches das bestimmte Wesen des Absoluten ist, so ist zuvor noch über einen weiteren Hemmungsgrund zu reden, der öfters gegen das Bestreben, Gott als absoluten Geist zu begreifen, und vielfach nicht ohne die gewünschte Wirkung, vorgebracht wird. Muss nämlich für das Absolute, wenn es wirklich Geist und als dieser in sich ganz und lebendig sein soll, allerdings die Macht der Selbstunterscheidung in sich gefordert werden, so steht diess wohl einem schlechthin monistischen Begriffe Gottes, dem Absoluten als reinem Eins, entgegen. Unrichtig wäre es aber nun, wenn man, da auf diesem Wege jene Selbstunterscheidung in sich nicht erfasst werden kann, diese selbst und letztlich das Geistsein des Absoluten statt jenes Weges für das Nichtige ansehen würde. Diess Alles aber fällt, wenn das Absolute als Dualität von Faktoren begriffen wird, wozu das reine Wesen des subjectiven Geistes als Geistes selbst treibt, da auch dieses sich als Dualität von Faktoren, von Willen und Intelligenz, erweist.*) Damit stellt sich die Geistigkeit des Absoluten vollkommen nach innen und aussen sicher.

*) Das Nähere hierüber siehe in der oben angeführten Schrift des Verfassers S. 32 und 60ff.

Die Welt ist, da wir nunmehr den Weg zur Erkenntniss des bestimmten Wesens des Absoluten sicher einschlagen können, ein organisches Ganzes; in der Spitze dieses muss also das Wesen der Welt am vollkommensten herausgebildet sein, alles Andere sind nur niedrigere Stufen des in dieser Spitze vollendet daseienden Wesens, nur die Vorbereitung für dieses volle Dasein des Wesens der Welt. Jene Spitze nun ist der Mensch als der subjective Geist; es muss hinzugesetzt werden, „als der subjective Geist," damit klar hervortritt, dass eben dieses Innere des Menschen der Grund ist, warum der menschliche Körper derjenige ist, welcher er ist. Ueberhaupt hat ja durch die ganze Natur hindurch das Innere der volle Grund des Aeusseren zu sein, wenn man nicht anders zwischen beiden in ihrem tiefsten Wesen einen Dualismus setzen will, und so ist denn auch der menschliche Körper letztlich nur die von der Naturbasis aus und auf dieser gesetzte Daseinsweise des subjectiven Geistes. Wenn demnach das Weltganze so culminirt in einem Geiste, so ist eben damit gefordert, dass das die Welt aus sich setzende Prinzip ein Geistiges ist. Darum erhellt hier, an das Obige sich anschliessend, weiter das, dass, wenn nicht das Absolute als volles Geistiges den Urgrund bildet, gleicherweise der subjective Geist auch von der ihm dem Körper gegenüber zukommenden Dignität verliert, ja dass, wenn ein ungeistiges Absolutes zu Grunde gelegt wird, auf der einen Seite der in und auf der Natur erstehende subjective Geist nicht dem Organismus der Welt als lebendiges Glied angehört, sondern neben denselben mehr als etwas Zufälliges hintritt, und so auf der andern Seite die Natur zu einer Selbstständigkeit erhoben wird, welche ihr nicht zukommt. Das innerste Leben ist der Natur entrissen, wenn sie nicht als die von geistigen Wesen bis zum vollen Dasein des Geistes durchzogene, ganz und gar gebildete betrachtet wird. Solches geistiges Wesen scheint sich zwar in der unorganischen Natur nicht zu finden, aber wenn diess schon darum blosser Schein sein muss, weil sich dann als weiteres Glied nicht die organische Natur anschliessen könnte, so sehen wir hieraus zugleich weiter, was sich uns schon oben in anderer Gestalt dargestellt hat, dass ohne einen tieferen, dem tiefsten und vollendeten Wesen der Natur entsprechenden Grund dieser selbst die Erstehung der

organischen Natur aus und auf der unorganischen u. s. w. schlechthin unbegreiflich und damit der Organismns der Welt selbst, der doch unläugbar Statt findet, ganz unmöglich wäre. Wir haben es hier natürlich nicht mit den unphilosophischen, aus der Philosophie daher auch längst verbannten Ansichten von der Schöpfung als einer rein unmittelbaren, stets von Neuem reflectirenden und beginnenden Activität Gottes zu thun; aber wenn diese Vorstellungen hauptsächlich durch die Anschauung der Welt als organischen Ganzen überwunden worden sind, so verfällt man, lässt man diese Anschauung wieder verschwinden, am Ende wieder in Zufälligkeit in Beziehung auf die Welt, und wie dort das Wesen und die Activität Gottes zu einer punktuellen zertheilt wird, so werden hier die endlichen Wesen wieder zur reinen Monadennatur, welche als solche dem Momente der Allgemeinheit und einem in sich einheitlichen Organismus widerstrebt und das, obwohl vielfach berechtigte, andere Extrem gegen ein die Selbstständigkeit des Einzelnen erdrückendes Allgemeine bildet.

Eben jenes Eigenthümliche des Menschen wird gewöhnlich mit dem Ausdrucke bezeichnet, dass der Mensch die Welt im Kleinen, Mikrokosmos, sei. Diese Bezeichnung erhält ihre volle Bestätigung und Begründung gerade durch die oben herausgehobenen Momente. Es wäre aber eben desshalb auch eine Folge jener falschen Verselbstständigung der Natur, wenn man jenes, was doch nur dem Menschen eigen sein kann, zu einer allgemeinen Bestimmtheit aller Weltwesen machte. Jede höhere Stufe der Weltwesen ist zwar nicht bloss die vollendetere Darstellung der früheren Stufen, sondern participirt als solche zugleich kraft der neu in ihr hervortretenden gestaltenden Macht an der folgenden, indem sie das Prinzip dieser in gewisser Weise in sich hält, aber noch nicht als dieses selbst schon, wenn auch nur dem wirklichen Keime nach daseiend, sondern nur in der Art einer Vorstufe für das Sein des Prinzips selbst. Dieses Letztere gilt auch von der untersten Stufe der Natur und es stellt auch insofern jedes Endliche das ganze Wesen der Welt, obgleich je niederer, in um so entfernterer Weise, dar; aber eben darum fasst eigentlich doch nur die höchste Stufe das volle Wesen der Welt wahrhaft in sich zusammen, sie allein enthält das Innerste dieser direct und vollendet

herausgebildet, ist darin aber zugleich über das Sein eines blossen Weltwesens nach Art der andern hinaus.

Das Letztere muss jeder zugeben, welcher den Menschen nicht bloss für ein potenzirtes Thier hält, welchem also die volle Dignität, das ungeschmälerte Wesen des Geistes kein leeres Wort ist. Solches wäre nur möglich bei einer materialistischen Grundanschauung. Wenn aber schon die Hegel'sche Philosophie jenes Erhobensein des Geistes über die Natur keineswegs verkannt wissen will, dabei jedoch dasselbe nicht wirklich und sicher zu begreifen vermag: so sollte hierin gerade ein Sporn liegen, die volle Eigenthümlichkeit des Geistes und eine sichere Basis dafür zu erringen. Denn das zeigte sich auch schon bei Hegel deutlich, dass nicht nur überhaupt ohne ein tieferes, der Welt zu Grunde liegendes Absolutes auch ein über die Natur als deren Vollendung zugleich Hinausseiendes unmöglich ist, sondern dass mit der Bedeutung und selbstständigen Macht jenes Grundes auch die dieses Hinausseienden zu- oder abnimmt. Je mehr man daher neuerdings, und von manchen Punkten aus nicht mit Unrecht, die mehr und mehr schattenhaft gewordene absolute Idee ihrer Geltung enthebt, um so bedeutungsvoller ist für den subjectiven Geist eine andere Bezeichnungsweise, durch die ihm sein Hinaussein über die Natur als solche gesichert und wieder vindicirt ist, nämlich die Bezeichnung desselben als Mikrotheos.

Der Mensch ist Mikrotheos zu nennen als der, in welchem die Selbstmanifestirung des absoluten Geistes vollendet ist, und wenn wir nun schon oben gesehen haben, dass der Mensch wesentlich als subjectiver Geist diese Vollendung ist, und sein leibliches Dasein nicht gleiche primäre Bedeutung hierfür hat, so folgt hieraus auf der einen Seite nicht nur der Mangel der Ansicht, welche nach Analogie des Menschen dem absoluten Geiste das Universum gleich als seinen Leib zugesellen will, sondern auch das, dass jene Bezeichnung die frühere ergänzt. Denn es ist unläugbar, dass der Begriff des Menschen als Mikrokosmos diesen vorherrschend nur als beseelte Körperlichkeit betrachtet, das Geistigsein als solches aber mehr zurücktreten lässt. Eben hierzu bildet nun jene andere Bestimmung das compensirende Element, indem bei dieser das Geistsein hauptsächlich hervorgehoben ist. Fragt man aber nach dem Verhältnisse der Begriffe des Menschen als

Mikrotheos und Mikrokosmos, so kann, eine innere Beziehungsweise beider, und die Nothwendigkeit der Aufhebung des Dualismus überhaupt einmal zugegeben, kein Zweifel darüber sein, dass der erstere Begriff der Grund des zweiten ist, dass daher, wenn nicht jener seinen Hauptmomenten nach die Basis bildet, auch dieser nicht in seiner vollen Bedeutung sich ergeben kann. Dabei aber muss nothwendig zugleich das folgen, dass der subjective Geist als Mikrotheos auch wirklich und von selbst Mikrokosmos ist. Denn wie zum vollen Wesen des Absoluten gehört, dass es wirklich und vollkommen Grund der Welt ist, diese ganz aus sich durch sich setzt, so gehört es nothwendig zum vollen Begriff des subjectiven Geistes, als Vollendung der Aussichsetzung Gottes, als Mikrotheos, dass in ihm die Welt, deren reine Wiederspiegelung derselbe zugleich ist, in ihren Grund erhoben erscheint.

Mit dem Begriffe des subjectiven Geistes als Mikrotheos ist ganz unmittelbar auch das Recht und die Nothwendigkeit ausgesprochen, einerseits das reine Wesen des subjectiven Geistes als Geistes von gleicher Eigenthümlichkeit anzusehen mit dem Wesen des absoluten Geistes auch als Geistes, andererseits das Absolute überhaupt als Geist zu fassen. Sind daher, wie schon oben berührt wurde, die den subjectiven Geist als Geist constituirenden Elemente Intelligenz und Wille, so folgt daraus für den absoluten Geist, dass er absoluter Wille und absolute Intelligenz ist. Das Recht dieses Zurückschliessens ist in allem Bisherigen begründet, es ruht letztlich in dem Begriffe der Welt als der Selbstmanifestirung Gottes.

Mit diesem, seinem ganzen Inhalte nach erfassten Begriffe wird auch die längst gestellte Forderung, dass die Philosophie sich ganz im Absoluten zu bewegen habe, wahrhaft erfüllt, und zwar so, dass hierzu weder das Absolute zur Welt ganz herabgedrückt, noch diese zu jenem hinaufgeschraubt zu werden braucht. Es fliesst vielmehr bei einer auf diesen Prämissen vollzogenen Deduction Alles von selbst auseinander und wir haben eine wirkliche ideale Reproduction des Realen im vollen Sinn. Wenn man daher bisher zu der absoluten Idee, zu dem menschlichen Ich, oder zu was es sonst sein mag, als dem dominirenden Begriffe der Philosophie gekommen ist, so würde diess nach dem Gezeigten nun in Wahrheit dem absoluten Geiste zufallen. Auch diess zwar ist nichts Neues, allein wenn bis-

her der absolute Geist als wirklich solcher wohl in seinem alleinigen Entsprechendsein für den Begriff des Absoluten vielfach erkannt worden ist, so war man doch zugleich nicht dazu gekommen, ein eigentliches und volles, immanentes Dominiren des Absoluten in der Welt zu gewinnen und zu begreifen. Wenn also auch von solchen Richtungen aus noch nicht geleistet ist, dass der absolute Geist der wirklich und ganz dominirende Haupt- und Grundbegriff der Philosophie ist, so wäre man auf der anderen Seite von dieser Forderung, welche gerade die neuere, in das tiefste Wesen des Seienden eindringende Wissenschaft des Gedankens bezeichnet, wieder ganz abgekommen, sobald an den Anfang des philosophischen Systems als solchen das reine Sein oder das menschliche Ich gestellt würde. In beiden Fällen wäre das Absolute als der Urgrund nicht zu seinem vollen Rechte gekommen. Das System der Philosophie muss daher, wenn dieser und die andern daraus fliessenden Fehler vermieden werden sollen, als Erstes den Begriff des absoluten Geistes enthalten, und hieraus ganz die Deduction des übrigen Seienden in dessen Wesen und Aufeinanderfolge sich ergeben.

Je mehr nun die letzteren Momente sich geltend gemacht haben, und je weniger es daher für das System der Philosophie als solches genügend schien, bloss nachzuschreiten dem Absoluten und seine Fusstapfen hintendrein nachzuweisen, bis erst am Ende dieses selbst erreicht wird, um so mehr wurde man von dem wahren Sachverhalte selbst dahin gedrängt, das Absolute als das Erste zu fassen und in ihm, wie von ihm aus die Genesis und das Wesen des Endlichen zu ergreifen. Je stärker sich diess aber geltend machte, desto bestimmter musste man, da der subjective Geist zuerst auf die gegebene Welt kommt und von dieser aus erst auf das Absolute, die Nothwendigkeit eines Anfangs der Philosophie einsehen, welcher, vor dem eigentlichen Systeme vorhergehend, der subjective Ausgangspunkt und der Hingang zu dem ersten Momente des Systems ist. Wäre nun aber dieser Ausgangspunkt und die sich aus ihm ergebende Hinleitung zum eigentlichen, objectiven Anfange nicht schon durch und durch philosophisch, so vermöchte jener gar nicht, mit Bestimmtheit und Nothwendigkeit zu diesem zu führen. Desshalb ist auch der subjective Anfangspunkt der Philosophie eben derjenige Moment des Geistes, in wel-

chem dieser sich der blossen, einseitigen Subjectivität entschlägt und sich in seiner schlechthinigen Macht, seiner absoluten, ganz in sich feststehenden und dominirenden Eigenthümlichkeit, d. h. als den rein denkenden, erfasst. Dennoch ist immerhin ein Unterschied zwischen dem Denken, welches den Weg zum eigentlichen Prinzipe des Systems, zum absoluten Geiste, macht, und zwischen dem Denken, wie es sich im Systeme als solchen verhält. In diesem wird aus dem Wesen des Urgrundes vermittelst des reinen Denkens das Seiende deducirt und so das, was die Erfahrung als ihr Wesen enthält, deducirt. Das Umgekehrte findet aber Statt bei dem Verfahren des Subjects zu Erreichung des absoluten Urgrundes; hier ist das, was die Erfahrung bietet, das Erste und das Denken das Zweite, aber das Denken stellt sich doch schon ganz über die Erfahrung und erfasst so zunächst das in der Erfahrung selbst liegende höchste wie tiefste Wesen dieser, d. h. den subjectiven Geist, und davon aus das über die Erfahrung als solche hinausliegende tiefste Wesen aller Dinge, das Absolute. Da nämlich zu dem Gegebenen das menschliche Ich selbst gehört, so findet dieses, seiner Natur gemäss, sich selbst als den feststehenden Punkt jenes, aber wieder sich selbst nicht in seinem einfachen Gegebensein, sondern in diesem sich nur als das denkende, dem sich der Wille als gleichberechtigter Factor gerade hier am deutlichsten erweist. Das Ich ist also, vermöge dieser seiner absoluten Dignität, zwar nicht der Anfang des Systems als solchen, aber der subjective Anfang, der feste Punkt des Gegebenen, von dem ausgegangen werden muss, um mit Sicherheit und Nothwendigkeit zum Urgrunde zu gelangen. In diesem subjectiven Anfange, wie wir ihn aufstellen, ist ferner keine Spur von einem Dualismus, der sonst gerade an diesem Punkte so häufig hervorbricht, und natürlich, wenn er einmal beim Ausgangspunkte Raum gewonnen hat, nachher nicht mehr weggeschafft werden kann; denn es ist der Moment des Ich, von welchem wir den Ausgang geschehen lassen, kein solcher, in welchem dasselbe das Object noch starr und unbewältigt sich gegenüber hat, sondern gerade derjenige, wo das Ich sich als die volle Macht über das Object, als in und aus sich das volle Wesen dieses befassend ergreift. Hiermit ist nun keineswegs ausgeschlossen, dass das Subject vom unmittelbaren Bewusstsein aus bis zum Ich als rein denkenden, dem eigentlichen

Springquelle der Philosophie, geführt werden kann; denn gerade dieser Prozess vom unmittelbaren Bewusstsein, bis zu dem absolut feststehenden Punkte im Gegebenen macht den eigentlichen Inhalt der Phänomenologie oder der Wissenschaft von dem erscheinenden Bewusstsein als solchem aus. In der Phänomenologie wird daher das Denken von der Erfahrung überwogen, oder hat sie sich als Macht gegenüber, während bei jenem Anfangspunkte der Philosophie und von diesem an bis zu dem wirklichen Systeme das Umgekehrte der Fall ist. Es kann nun zwar immerhin auch der Ausgangspunkt der Philosophie und dessen Fortgang bis zum Begreifen des absoluten Urgrundes zur Phänomenologie im weiteren Sinne gezählt werden, aber nur muss dann der wesentliche Unterschied dieses Theils der Phänomenologie von jenem fest im Auge behalten werden. Hieraus ist aber ferner deutlich, dass, wenn der subjective Anfang der Philosophie, das menschliche Ich in seinem reinen Wesen, als Anfang des **Systems als solchen** gesetzt wird, der weitere Fehler folgen muss, dass der bloss phänomenologische Weg, das unmittelbare Bewusstsein oder seine Momente die Stelle des eigentlichen subjectiven Anfangs einnimmt, und dieser so den Charakter des vollgültigen Denkens und strenger Nothwendigkeit verliert. Ja, jemehr das unmittelbare Bewusstsein seinem Wesen nach von der Objectivität hingenommen ist, desto mehr tritt dann bei bestimmterem Verfolgen jenes Wegs an die Stelle des Ich, das den Anfang der Philosophie bilden sollte, das Object, so dass wir auch von dieser Seite aus, statt eines vollendeten Idealismus, einen vollendeten Realismus erhalten.

Alles Bisherige hat wohl hinlänglich dargethan, wie ein vollendeter Idealismus, zu dem die Wissenschaft immer stärker hindrängt, nur möglich ist von einem in Wahrheit allbefassenden und allsetzenden Urgrunde, als wirklich absolutem Geiste. Je mehr man aber in unsern Tagen häufig in einen vollendeten Realismus, das gerade Gegentheil dessen, was man wollte, desshalb umgeschlagen ist, weil man aus dem reinen Geiste das ungeistige Sein, die Materie nicht wirklich zu deduciren vermochte, um so mehr wird an uns mit Recht die Forderung gestellt werden, solches, wenn auch nicht ganz und gar, so doch den Grundmomenten nach zu leisten, oder wenigstens einen Weg hierzu zu versuchen. Dass damit auch

die Entstehung der Welt aus Gott wahrhaft begriffen wäre, leuchtet aus dem bereits Gesagten von selbst ein.

Wenn nun die Philosophie vorzüglich in Schelling den Versuch gemacht hat, die ungeistige Natur, die Materie als ein geistiges Product zu erfassen, wenn diess dort auch wesentlichen Beziehungen nach, obwohl mehr in der Form des Schauens, gelungen ist, so werden wir auch bei Schelling nicht unwichtige Andeutungen für die wirkliche Lösung jener Frage zu finden vermögen. Sagt Schelling doch, die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in Intelligenz auflöste. Er bezeichnet daher die Natur treffend als die mit ihren Empfindungen und Anschauungen erstarrte, ins Bewusstlose herabgesetzte Intelligenz. Schon von hier aus können wir also den Begriff der Materie ziehen, dass sie die erstarrte Intelligenz sei, wozu uns noch eine andere Bezeichnungsweise der Materie bei Schelling, nämlich als erloschenen Geistes, ein besonderes Recht gibt. Die Frage nach der Entstehung der Materie aus dem Geiste gestaltet sich daher näher zu der: wie vermag der Geist zu erstarren, sich als erstarrten zu setzen? wie kommt der absolute Geist dazu, in seiner Selbstmanifestirung zuerst zu erstarren?

Solches scheint eine reine Unmöglichkeit und gegen ein totales Erstarren gilt diess durchaus; allein ein solches wird auch von dem Gegebenen keineswegs gefordert. Denn in Betreff der unorganischen Natur, mit deren Genesis wir es zunächst zu thun haben, und um die es sich auch hauptsächlich handelt bei der Setzung des materiellen Seins, ist es ja längst ausgemacht, dass sie zwar das Leben als solches nicht in sich hat, aber dennoch nicht schlechthin erstorben und leblos ist. Dass die unorganische Natur dem Leben nicht schlechthin entgegengesetzt und fremd sein kann, folgt auch daraus, dass aus und auf der unorganischen Natur die organische und zwar zunächst als die rein belebte sich erhebt.

Erinnern wir uns nun an die Bestimmung des absoluten Geistes, als absoluter Intelligenz und absoluten Willens, so würde sich dieser in seiner Selbstmanifestirung dadurch materialisiren oder als ungeistiges Sein, als erstarrten, erloschenen Geist setzen, dass die Factoren als solche erlöschen, als diese geistigen constitutiven Elemente sich sistiren würden. Die Factoren, so sich setzend, würden zwar wohl als diese geistigen Factoren (eben damit der

Geist) aufhören, keineswegs aber dadurch ins reine Nichtssein versinken. Erlöschen, erstarren die Factoren als solche, so erstarrt ebendamit der absolute Geist, da dieser durch sie constituirt wird, und wir erhalten ein ungeistiges Sein; aber dieses wollen wir gerade. Würde man läugnen, dass auf solche Weise ein wirkliches, reelles Product resultire, so müsste auch in der Philosophie noch, wie so häufig im gewöhnlichen Leben, der Geist für etwas Nichtseiendes, bloss Ideelles ohne Realität, letztlich für etwas rein Imaginäres gehalten werden. Dass es aber die Materie ist, die sich auf jene Art ergiebt, erhellt auch aus der Hegel'schen Bestimmung für die Natur überhaupt, nämlich als des Andersseins der absoluten Idee. Das Anderssein des absoluten Geistes ist aber, auch der Erfahrung gemäss, zunächst und vorherrschend die Materie; für die Grundfrage, für die Entstehung der Materie aus dem Geiste behalte man daher wohl im Auge, dass die Läugnung der Lösbarkeit dieser Frage letztlich nothwendig auf Dualismus oder Materialismus führt.

Wie aber überhaupt das Absolute nur dann Leben in sich hat und durch sich selbst aus sich herauszutreten vermag, wenn es eine Dualität von Factoren ist, so vermag es sich auch — und diess ist nothwendig — ganz durch sich selbst als erstarrtes zu setzen nur als solche Dualität. Wären freilich nicht beide Factoren rein geistige, würde als einer derselben, wenn auch mehr oder weniger deutlich, die Materie oder der Faktor materialistisch gesetzt, so wäre der Dualismus erhalten, obwohl zugleich als ein nichtseinsollender erkannt und auf seinen letzten Lösungspunkt zurückgedrängt. Dass nun die geistigen Faktoren als solche erlöschen, ist rein unmöglich, wenn sie als solche neben einander stehen; möglich und unmittelbar nothwendig ist es dagegen, wenn die Faktoren sich in schlechthinige Einheit setzen, die eben als solche keine durch deren stete Vermittelung und in dieser gesetzte ist, jene selbst also als bestehende Faktoren in sich als solcher schlechthinigen Einheit nicht voraussetzt und bedarf. Die unmittelbare Einheit, in die sich die Faktoren so setzen, ist demnach eine solche, in welcher dieselben ihr Fürsichsein ganz aufgeben, eben damit als Faktoren selbst nicht mehr sind. Oder: die Faktoren sind nur in der Dualität, als die Dualität; hört daher die Dualität auf, so hören damit auch die Faktoren als solche auf. Eben durch solche schlechthinige Ein-

heitssetzung und das damit gegebene Erlöschen der Faktoren ist auch die Eigenthümlichkeit der Materie und der unorganischen Natur gesetzt, dass in dieser das Insichsein schlechthin ist als Aussersichsein. Allem diesem nach ergibt sich aber letztlich als Begriff der unorganischen Natur, um die es sich ja hierbei hauptsächlich handelt, dass dieselbe sei die in der Selbstäusserung des absoluten Geistes geschehende schlechthinige Einheitssetzung des Willens und der Intelligenz.

Ausserdem jedoch, dass so die Materie als volles Produkt des absoluten Geistes begriffen wird, ist mit jener Bestimmung auch das innere, einheitliche Band der untersten Stufe der Natur (und dadurch der Natur überhaupt) mit dem Absoluten gewonnen, eben so aber auch, wie sich schon von hier aus deutlich voraussehen lässt, deren innere Wesensverbindung mit den höheren Naturstufen klar herausgehoben. Da ferner diese Verbindung erfasst werden kann nur von dem innersten Begriffe der Natur aus, so sind wir hiermit in die tiefste Werkstätte dieser gelangt, von wo aus sich zugleich, da überhaupt mit der grössten Tiefe sich die grösste Fülle erschliesst, die ganze Weite der Natur voll begreift. Endlich bekommen wir von der angegebenen Bestimmung aus einen Stufengang der Natur, wo in und mit der Wesensverbindung der verschiedenen Stufen deren specifischer Unterschied sich von selbst ergibt, und zwar so, dass einerseits das specifische Verhalten der verschiedenen Stufen durch die ganze Natur hindurchgeht bis zum klarsten Heraustreten auch dieser Bestimmtheit im subjectiven Geiste, andererseits weder über dem graduellen Verhältnisse das specifische, noch über diesem jenes verloren wird. Wir bekommen so auch eine directe, bestimmte und vollständige Ableitung der Welt aus Gott; jede indirecte Ableitung ist ungenügend und fordert für sich selbst schon ein directes Verhältniss.

So gewiss aber mit dieser Theorie dem Materialismus vollkommen ein Ende gemacht ist, so wenig verfallen wir dabei doch in Spiritualismus, der nur das andere, ebenso einseitige Extrem zum Materialismus ist, und die Materie nicht zu ihrem Rechte kommen lässt, sondern sie zum Geiste verflüchtigen will. Nach den gegebenen Bestimmungen dagegen soll sich gerade umgekehrt der Geist als ungeistiges Sein zu einem solchen setzen, und eben-

damit ergibt sich unmittelbar auf dieser Basis und mit ihr auch in ihrem weiteren Verfolge, nicht bloss überhaupt das äusserliche und leibliche Dasein der Weltwesen in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit, sondern auch die der betreffenden Stufe gemäss Statt findende Gestaltung jenes Daseins selbst.

Da aber die Selbstäusserung Gottes als solche Auseinandersetzung des in Gott enthaltenen Wesens ist, so ist zwar jene schlechthinige Einheitssetzung nothwendig gegeben, weil im absoluten Geiste die Faktoren als absolute auch in absoluter Einheit sind; aber es ist hiermit offenbar das Wesen des absoluten Geistes noch nicht erschöpft, nur die als Grund erscheinende Seinsweise der absoluten Faktoren ist damit in der Selbstäusserung verwirklicht. Es ist daher mit der unorganischen Natur die Natur nicht abgeschlossen, sondern es schliesst sich an diese an die organische Natur, zunächst die vegetative. Wie sich diess von den gegebenen Prämissen aus darstellt, sei noch kurz angedeutet!

Das eigenthümlichste Wesen der pflanzlichen Natur ist bekanntermaassen das, dass diese Leben als solches, aber blosses, reines Leben, keine Seele hat. Ebendamit knüpft sich die vegetative Natur innerlich an die unorganische Natur an, welche zwar noch nicht das Leben als solches hat, aber doch diesem nicht ganz fremd, nicht schlechthin ohne Leben ist. Im Wesen der Pflanze ist daher die schlechthinige Einheit und das damit gesetzte Erlöschen der Faktoren gesprengt; jene löst sich, und diese erwachen. Noch aber sind die Faktoren nicht als solche da, vielmehr ist der Begriff der pflanzlichen Natur unmittelbares Hingegebensein der Faktoren an einander; eben auf diese Weise sind die Faktoren obwohl nicht mehr in schlechthiniger, so doch in unmittelbarer Einheitssetzung, und wenn auch nicht mehr erstarrt, so doch noch nicht zu eigentlicher Wirklichkeit gelangt. Aus diesem Grunde ist auch bei der Pflanze das Innere zwar nicht mehr schlechthin als Aussersichsein, aber dennoch schlechthin im Aussersichsein. Der wesentliche Charakter des Thiers ferner besteht darin, dass es beseelt ist, aber auch nicht mehr, dass eben desshalb das Innere wirklich geschieden ist vom Aeusseren, aber dennoch ganz nur ist in und mit diesem. Die thierische Seele, obwohl sie als solche schon wirkliches Innerliches ist, ist als blosse

Seele das blosse Innere des Aeusseren, eben daher unmittelbar gebunden an dieses. Als Begriff des Thieres wäre daher anzugeben, dass dieses die unmittelbar sich bindende Einheit der Faktoren sei. Die Vollendung aber von diesem Allem ist der Mensch als der, in welchem die Faktoren wieder zu voller Wirklichkeit gekommen sind.

Ulm im August 1846.

M. Schwarz.

III.

Ueber die höheren Bildungsinstitute bei den Griechen und Römern.

Von

Dr. J. C. Glaser.

Nicht unmittelbar mit der Pflege der Wissenschaft hat auch der wissenschaftliche Unterricht bei den Griechen begonnen, sondern erst, nachdem die Bildungselemente bereits zu einem beträchtlichen Umfange angewachsen, und das Bedürfniss einer übersichtlichen Ordnung eingetreten war; erst, als die Wissenschaft eine Geschichte gewonnen hatte, konnte auch eine Ueberlieferung derselben Statt finden.

Zwar werden schon die älteren jonischen Physiologen in dem Verhältnisse von Lehrer und Schüler zu einander stehend dargestellt; allein es lässt sich ein solches Verhältniss weder durch genaue historische Zeugnisse begründen, noch auch schliessen sich die Ansichten und Lehren dieser Männer so aneinander an, dass auf eine Abfolge derselben aus einander ein Schluss gemacht werden könnte; vielmehr scheint das Aneinanderreihen derselben in dieser Beziehung ein Product der alexandrinischen Geschichtschreibung zu sein, welche die Lehrsätze der Philosophen nach irgend einer Verwandtschaft zusammenstellte und das Sectenverhältniss der späteren Zeit auch in die Anfänge der Geschichte zurücktrug. Nur zwischen einzelnen Männern, und zwar schon in späteren Zeiten, finden wir, wie z. B. zwischen Permenides und Zenon, Leukippos und Demokritos, einen persönlichen Umgang und auch Uebereinstimmung in Betreff der Lehren.

Nur die Pythagoreer machen hiervon eine Ausnahme; denn sie finden wir in einer Genossenschaft vereinigt, welche uns die Ueberlieferungen als eine Art Bildungsinstitut darstellen, in welchem die Wissenschaft schulmässig gepflegt wurde. Mag aber auch immerhin der wissenschaftliche Unterricht ein Element der pythagoreischen Bündnisse gewesen sein, so ist doch gewiss, dass der wesentliche Zweck derselben ein politischer war, für den die Wissenschaft höchstens nur als ein Kitt betrachtet wurde, so dass man in diesen Vereinigungen gewiss nicht mehr, als die Ursätze zu einem höheren wissenschaftlichen Unterricht erblicken darf.

Die ersten öffentlichen Lehrer der Griechen und zu denen nicht bloss, wie bei den Pythagoreern, eine geringe Zahl von Auserwählten, sondern Jedermann Zutritt hatte, sind die Sophisten gewesen; wie denn auch von demjenigen, welcher sich zuerst einen Sophisten nannte, dem Protagoras, bekannt ist, dass er die Erziehung der Menschen (παιδεύειν ἀνθρώπους) als sein Geschäft angab, indem er zugleich dasselbe näher dahin bestimmte, dass er nicht die ersten Elemente der Wissenschaften lehre, sondern zur Verwaltung der eigenen und öffentlichen Angelegenheiten tauglich mache, also eine Bildung für Leben und Staat gebe. Dass erst jetzt das Bedürfniss einer solchen Bildung bei dem griechischen Volke eintrat, lag nicht allein in äusseren Verhältnissen, verwickelteren politischen Beziehungen und grösserem Wohlstande, wodurch erst eine ausschliessliche oder vorwaltende Beschäftigung mit den Staatsangelegenheiten möglich wurde, während vorher die Verwaltung der Staatsangelegenheiten als eine Last erschien; sondern ebensosehr in der ganzen geistigen Entwickelung der Nation; denn erst durch die Sophisten wurde der Gedanke aus der Aeusserlichkeit und der Beschäftigung mit den Naturerscheinungen zu sich selbst zurück geführt und die Wahrheit nicht mehr in etwas Aeusserliches und Natürliches, sondern in die Vorstellung der Menschen gelegt. Indem so der Mensch zu dem Maasse der Dinge gemacht wurde, war die Beschäftigung mit den menschlichen Vorstellungen und Interessen die Beschäftigung mit dem Wahren und Guten, d. h. mit den wesentlichen Zwecken des Menschen. Zugleich war dadurch der Boden ein allgemein-menschlicher, ein für Jedermann zugänglicher geworden, indem der Unterricht an jedes Einzelnen Vorstellungen anknüpfen konnte und anknüpfen musste.

Die Handhabung der Vorstellungen und die von denselben abhängende Lenkung der Interessen war es daher auch, worauf die Unterweisung der Sophisten abzweckte. Desshalb sind sie auch vorzüglich Lehrer der Beredsamkeit gewesen, als in welcher dieses zweifache Moment zusammengefasst ist.

Der Unterricht, welchen die Sophisten gaben, war aber auch sehr einfach und wenigstens im Anfange keineswegs eine an Regeln fortgehende Kunst, sondern eine praktische Uebung; denn nach dem Berichte des Aristoteles gaben sowohl diejenigen, welche in den eristischen Schlüssen um Lohn Unterricht gaben, wie auch Gorgias und seine Nachfolger für die Beredsamkeit, Darstellungen zum Auswendiglernen, in denen die Punkte enthalten waren, worauf der Streit oder die Rede sich gewöhnlich zu lenken pflegte, wodurch, wie dieser Gewährsmann bemerkt, der Unterricht zwar kurz aber kunstlos wurde; da sie statt der Kunst ein Kunstproduct gaben. Erst später lernte man die einzelnen rhetorischen Formen, wie die Tautologie, die Vergleichung u. s. w. absondern und für sich betrachten. Die Schlussformen dagegen, sowohl die eristischen als logischen, behauptet Aristoteles zuerst behandelt zu haben (cf. *Arist. Soph. El.* cap. 33).

Die Schüler der Sophisten waren von zweierlei Art, solche nämlich, die sich selbst für die Kunst ausbildeten (ἐπὶ τέχνῃ μανθάνειν) und solche, die unmittelbar ins Leben eintraten. Die ersteren pflegten längere Zeit im Umgange mit ihren Lehrern zu bleiben, mit ihnen von Stadt zu Stadt zu wandern und sich nach deren Beispiel zu bilden. So finden wir den Polos in der Gesellschaft des Gorgias und den Mendäer Antimoiros in der des Protagoras.

Ein Bild von dem ganzen Thun und Treiben der Sophisten hat uns Platon im Protagoras entworfen. Er lässt nämlich in diesem Dialoge den Sokrates einen jungen Mann zu dem Protagoras begleiten, da er wünschte, dessen Unterricht zu geniessen. Protagoras wohnte in der Sophistenherberge bei Kallias, dem Sohne des Hipponikos.

„Sobald wir eintraten“, erzählt Sokrates, „sahen wir den Protagoras in der Vorhalle wandeln. Neben ihm gingen auf der einen Seite Kallias, der Sohn des Hipponikos, und sein mütterlicher Bruder Paralos, der Sohn des Perikles, und Charmides, der Sohn des Glaukon; auf der andern Seite Xantippos, der andere Sohn des

Perikles, Philippides, der Sohn des Philomelos, und Antimoiros der Mendäer, der ausgezeichnetste von den Schülern des Protagoras, der sich auch für die Kunst bildet, um selbst Sophist zu werden. Die hinter diesen folgten und den Reden zuhörten, schienen meist nur Fremde zu sein, welche Protagoras aus den verschiedenen Städten, durch die er kommt, mitbringt; denn, wie Orpheus, sie mit seiner Stimme bezaubernd, folgen sie derselben; doch waren auch Einheimische in dem Chore. Ueber diesen Chor nun vorzüglich freute ich mich, wie ich ihn sah; da sie so sorgfältig sich hüteten, dem Protagoras im Wege zu sein, und, wenn er und die neben ihm gingen, sich umkehrten, sich ganz ordnungsmässig auf die Rechte und Linke vertheilten, und dann im Kreise herumgehend sich auf's Vortrefflichste wieder hinten aufstellten.

„Darauf aber schaute ich, wie Homer spricht, auf der entgegengesetzten Seite der Vorhalle Hippias den Eleer auf einem Throne sitzend. Um ihn sassen auf Bänken Eryximachos, des Akumenos Sohn, und Phaidros der Myrrhinusier und Andron, des Androtion Sohn, und von Fremden Mitbürger desselben und einige Andere. Sie schienen aber über die Natur und die himmlischen Erscheinungen dem Hippias astronomische Fragen vorzulegen; er erklärte und erörterte einem Jedem, was er gefragt hatte.

„Auch den Tantalos sah ich; denn es war auch Prodikos von Keos angekommen, und befand sich in einem Gemache, welches vordem Hipponikos als Vorrathskammer gebraucht, jetzt aber Kallias, wegen der Menge Einkehrender, leer gemacht und zur Wohnung für die Fremden eingerichtet hatte. Prodikos nun lag noch in Felle und Decken eingehüllt und zwar, wie es schien, recht viele. Auf den Polstern in der Nähe sassen Pausanias der Kerameer und neben Pausanias ein noch kaum erwachsener und, wie ich glaube, edler und vortrefflicher Jüngling. Wenigstens seine Gestalt war sehr schön; sein Name ist, wie ich glaube gehört zu haben, Agathon, und ich würde mich nicht wundern, wenn er ein Geliebter des Pausanias wäre. Dieser Jüngling also und die beiden Adimnante, der Sohn des Kepis und der Sohn des Leukolophides, und noch einige andere fanden sich da. Worüber sie sich unterhielten, konnte ich von aussen nicht unterscheiden, obgleich ich sehr gewünscht hätte, den Prodikos zu hören; denn es scheint mir ein gar weiser und göttlicher Mann zu sein; allein

durch die Tiefe seiner Stimme entstand in dem Gemache ein dumpfes Getöse, wodurch das Gesprochene unvernehmlich wurde."

So beschreibt uns Platon die Sophisten in ihrer Lehrthätigkeit zwar mit offenbarer Ironie, aber doch im Ganzen den Verhältnissen entsprechend. Sein Lehrer Sokrates aber entfernte sich in seiner Erziehungsweise nicht sehr von diesen Männern, obwohl er nicht, wie sie, aus dem Unterrichten ein Lohngeschäft machte. Auch die jungen Männer, welche den Umgang des Sokrates suchten, beabsichtigten theils sich bei ihm zu Staatsämtern auszubilden, theils in die wissenschaftliche Forschung einzuweihen. Auch bei ihm war der Unterricht noch eine praktische Uebung, nur dass er nicht, wie die Sophisten, ein dialektisches oder rhetorisches Musterwerk, sondern sich selbst als das nachzuahmende Beispiel darbot und, während die Sophisten, wie es scheint, nur einzelne an sie gerichtete Fragen erörterten, Sokrates sich mit den jungen Männern absichtlich in Unterhaltungen einliess, um sie über sich klar zu machen und ihre Anlage zur Ausbildung zu bringen.

Ueber die Lehrweise der Jünger des Sokrates ist zwar Näheres nicht bekannt, doch lässt sich aus der Art, wie sie in ihren Schriften den Meister nachahmten, schliessen, dass auch ihr Unterricht ähnlich gewesen sein muss.

Eine Veränderung des höheren Unterrichts bei den Griechen ward durch Platon bewirkt.

War nämlich durch die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker der höhere Unterricht in's Leben eingeführt, so hat er durch Platon in der Gründung der Akademie eine feste Basis erhalten; denn die Akademie ist das erste dauernde Institut für den höheren wissenschaftlichen Unterricht bei den Griechen gewesen. An sie schlossen sich dann bald das Lyceum, die Stoa und die epikurische Schule an.

Ausser der Einheit der Lehre wurden von diesen vier Schulen drei wenigstens dadurch zusammengehalten, dass sie sich an einen der Schule gehörigen festen Grundbesitz anschlossen, ein Umstand, der nicht gering anzuschlagen sein dürfte, wenn man sich die lange Dauer dieser philosophischen Richtungen erklären will.

Platon besass nämlich einen Garten in der Nähe der Akademie, welcher nach dem Tode seines Schwestersohnes Speusippos ein Gut der Schule wurde. Platon hatte ihn um 3000 Drachmen er-

kauft und er, so wie Xenokrates und Polemon, wohnten auch dort, so, das Xenocrates denselben jährlich nur einmal verliess, um an dem Feste der Dionysien der Aufführung der neuen Tragödien beizuwohnen. Dieser anfänglich kleine Besitz wurde aber nach und nach vermehrt. Von Lakydes, dem fünften Nachfolger Platons, berichtet Diogenes Laertius, dass er in der Akademie in dem von dem König Attalus eingerichteten Garten, welcher von ihm Lakydeum genannt wurde, Vorlesungen hielt (D. L. IV., 60), woraus hervorzugehen scheint, dass der ursprüngliche Besitz um diesen Garten vermehrt wurde. Indem von Zeit zu Zeit Gönner der Wissenschaft bei ihrem Tode den Philosophirenden die Mittel vermachten, ruhig und heiter ein philosophisches Leben führen zu können, hatte sich in späterer Zeit der ursprüngliche Besitz so vermehrt, dass er eine jährliche Rente von 1000 Goldstücken einbrachte, wovon das erste Grundstück nur mit drei Goldstücken participirt. (Zumpt, über den Bestand der Philosophenschulen zu Athen p. 11.)

Auch die peripatetische Schule hatte einen solchen Grundbesitz. Ob aber Aristoteles selbst die Grundlage dazu gemacht habe, kann zweifelhaft sein; denn obwohl D. L. berichtet, dass nach dem Tode des Aristoteles Theophrast durch die Vermittelung des Phalereers Demetrius einen Garten besessen habe, so wird doch in dem Testamente des Aristoteles von einem Grundbesitze, den er in Athen gehabt habe, nichts erwähnt. Den Garten und den *περίπατος*, so wie die sämmtlichen Gebäude beim Garten vermachte Theophrast von den eingeschriebenen Freunden denen, welche dort der Wissenschaft leben und philosophiren wollten (*τῶν γεγραμμένων φίλων ἀεὶ τοῖς βουλομένοις συσχολάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν ἐν αὐτῷ*), aber es solle ihn Niemand weder veräussern, noch zu seinem Privateigenthum machen. Es werden dann zehn Männer genannt, welche deran Theil haben sollten, und unter ihnen auch Straton. Die Stelle des Oekonomen solle sein freigelassener Sklave Pompylos auch ferner beibehalten und die Inhaber des Besitzes für seine Existenz sorgen. Auch dieser ursprüngliche Besitz der Schule wird sich gewiss im Fortgange der Zeit vermehrt haben, obgleich es uns darüber an bestimmten Nachrichten fehlt.

Ob auch die Stoicker einen ähnlichen Grundbesitz hatten, darüber fehlt es uns an bestimmten Nachrichten; dagegen ist es von

den Epikureeen gewiss; denn Epikuros vermachte seinen Garten mit Zubehör dem Hermachos und den mit ihm Philosophirenden, sowie den Nachfolgern der Philosophie, denen Hermachos ihn vermachen werde, um darin zu philosophiren. Auch sein Haus in dem Stadtviertel Melite solle von dem Universalerben *Amynomachos* und *Timokrates* dem Hermachos und seinen philosophischen Genossen überlassen werden, so lange Hermachos lebe. Aber auch dieses Haus scheint im Besitze der Schule geblieben zu sein (Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen zu Athen S. 12. 18), wie aus einer Differenz erhellt, in welche die Epikureer mit dem Areopag kamen und um deren Vermittelung Atticus den Cicero sehr dringend bittet.

An der Spitze einer jeden dieser vier Schulen stand ein Rector (σχόλαρχος), welcher in der Akademie (und wenn die Epikureer, wie wahrscheinlich, dem Beispiele Epikur's folgten, auch bei ihnen,) stets von seinem Vorgänger ernannt worden zu sein scheint; denn Platon übergab die Akademie seinem Schwestersohne Speusippos, dieser berief den Xenokrates (D. L. IV., 3 *παρακαλῶν αὐτὸν καὶ τὴν σχολὴν διαδέξασθαι*). Lakydes, der fünfte Nachfolger des Platon, übergab die Schule noch bei seinen Lebzeiten seinen beiden pherensischen Freunden Lelektes und Evander.

Im Lyceum dagegen wurde das Haupt der Schule wahrscheinlich jedesmal von der Gesammtheit der Theilnehmer erwählt; denn Theophrast übergibt die Schule den sämmtlichen Freunden; und wenn daher Straton als Nachfolger des Theophrast genannt wird, so kann er nur durch Wahl zu dieser Würde gekommen sein. Straton ernennt zwar den Lykon zu seinem Nachfolger, aber mit dem ausdrücklichen Zusatz, weil die andern theils zu alt seien, theils andere Geschäfte hätten, und indem er zugleich den Wunsch ausspricht, „dass auch die anderen diese Bestimmung genehmigen und unterstützen möchten." (Diog. V. §. 61.) „Lykon endlich sagt in seinem Testamente ausdrücklich, dass die Freunde unter sich übereinkommen möchten, wer das Haupt der Schule sein solle" (ibid. §. 70).

Ueber die Art, wie in der Stoa die Scholarchen auf einander folgten, ist meines Wissens Näheres uns nicht überliefert, aber wenigstens nach den späteren Zeiten, wo eine stoische Schule

auch auf der Insel Rhodus blühte, zu urtheilen, scheint auch bei ihnen der Vorgänger den Nachfolger ernannt zu haben.

Hieraus würde sich dann ergeben, dass nur in Lyceum der Scholarch von der Gesammtheit, in den übrigen Schulen aber von dem jedesmaligen Vorgänger gewählt wurde.

Ob der Scholarch allein lehrte, ist nicht klar. Wenn man auf das *συμφιλοσοφεῖν* im Testamente des Theophrastos und überhaupt auf die Uebergabe der Schule an die Genossenschaft ein Gewicht legen kann, so scheint, im Lyceum wenigstens, das Recht, zu lehren, nicht dem Scholarchen allein zugestanden zu haben. In der Akademie dagegen sehen wir den Krantor sich seinem Mitschüler unterordnen. Da er sich nämlich krank fühlte, begab er sich in das Asklepieum. Man glaubte, er thue diess nicht wegen Krankheit, sondern er wolle eine Schule errichten. Allein als er wieder gesund geworden, kehrte er in die Akademie zurück und hörte den Polemon, worüber man sich wunderte. In demselben Verhältniss standen Aeschines, Charmados und Melanthos zum Clitomachos, Schüler und Nachfolger des Carneades. Ebenso wird es als etwas Auffallendes und Ungewöhnliches bemerkt, dass Chrysippos, der Stoiker, während noch Kleanthes lebte, eine Schule zu gründen suchte und im Lyceum unter freiem Himmel lehrte. Dass aber diese Männer sich ganz zum Schweigen verdammt haben sollten, unter einem Volke, bei dem das gesprochene Wort von so hohem Werthe war, ist nicht wohl anzunehmen; vielmehr dürften sie den Scholarchen unterstützt und einen Theil des Unterrichts übernommen haben.

Die Schüler, welche in den einzelnen Lehranstalten gebildet wurden, gingen theils ins praktische Leben über, theils aber bestimmten sie sich für die Wissenschaft. Diess erhellt aus den Namen derer, die als Zöglinge irgend eines Philosophen angegeben werden, wie es auch in der Natur der Sache liegt. Von den letzteren gilt es wohl nur, wenn Diogenes L. erzählt (IV, 19.), dass die Schüler des Polemon, sich Hütten bauend, neben dem Museum und der Exedra wohnten.

Je nachdem sich die Schüler für die Wissenschaft oder für's Leben ausbildeten, scheint auch der Unterricht ein anderer gewesen zu sein; wenigstens steht diess von Aristoteles fest:

Commentationum suarum artiumque, quas discipulis tradebat Aristoteles, philosophus, regis Alexandri magister, duas species habuisse dicitur. Alia erant, quae nominabat ἐξωτερικά, alia quae appellabat ἀκροατικά. Ἐξωτερικὰ dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes, facultatem argutiarum, civiliumque rerum notitiam conducebant. Ἀκροατικὰ autem vocabantur in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur, quaeque ad naturae contemplationes disceptationesve dialecticas pertinebant. Huic disciplinae, quam dixi ἀκροατικὴν, tempus exercendae dabat in Lyceo matutinum; nec ad eam quemque temere admittebat, nisi quorum ante ingenium et eruditionis elementa atque in discendo studium laboremque explorasset. Illas vero exotericas auditiones exercitiumque dicendi eodem in loco vesperi faciebat, easque vulgo juvenibus sine dilectu preabebat atque eum δειλινον περιπατον appellatum, illum alterum supra ξωιθνον; utroque enim tempore ambulans disserebat, περιπατῶν.

Bedenkt man, dass die Philosophen ihre Schüler nicht erst, nachdem dieselben anderwärts bereits vorgebildet waren, erhielten, sondern diese Vorbildung selbst übernehmen mussten, so wird die Ausscheidung derer, welche der Wissenschaft sich widmeten, von denen, welche für das Leben sich bestimmten, natürlich und gewissermaassen nothwendig erscheinen, und man darf annehmen, dass sie nicht bloss bei Aristoteles, sondern auch bei den übrigen Philosophen, sowohl seiner, als der übrigen Schulen Statt fand.

Auch für die innere Disciplin war gesorgt; denn von Xenokrates wissen wir, dass er für die Akademie, von Aristoteles, dass er für das Lyceum Schulgesetze gab (D. L. V, 4). Im Lyceum, wo überhaupt, nach allen Anzeigen zu urtheilen, ein republikanischer Geist herrschte, scheint die Ordnung durch die jungen Männer selbst aufrecht erhalten worden zu sein; denn es wurde nach der Anordnung des Aristoteles von 10 zu 10 Tagen ein ἄρχων gewählt.

Ein Band des Zusammenhaltens der Schule, so wie der innigeren Gemeinschaft der Mitglieder bildeten gemeinschaftliche Mahlzeiten, die sich in gewissen Zeitabschnitten wiederholten und ursprünglich eine Art von Piquenique's gewesen zu sein scheinen, später sich auf Fundationen gründeten. So soll, wie Athenaeus berichtet, Theophrast für einen Tischwein eine gewisse Summe ausgesetzt haben und, wie derselbe nach Antigonus dem Karystier

erzählt, Lykon, der dritte Nachfolger des Aristoteles, diese monatlichen Zusammenkünfte mit grosser Verschwendung eingerichtet haben. In dem Hause des Konon nämlich veranstaltete er an jedem letzten Tage des Monats für seine Schüler und ältere Angehörigen der Schule ein Gastmahl, zu dem jeder einen Beitrag von 9 Obolen zu entrichten hatte, der aber kaum für Kränze und Salben hinreichte. Den ärmeren Schülern wurde der Beitrag erlassen.

Bei den Stoikern gab es drei Tischvereine, der Diogenisten, Antipatristen und Panätiasten, wie es scheint, zum Andenken an die drei Scholarchen, nach denen sie benannt sind, und vielleicht, wie Herr Prof. Zumpt vermuthet, auf Legate gegründet.

Auch die Epikureer feierten, nach der Anordnung Epikurs, zu seinem und seines Freundes Metrodorus Andenken, den 20ten Tag eines jeden Monats mit einem Gastmahl.

Was das Verhältniss dieser Bildungs-Institute zum Staate betrifft, so waren sie vollkommen frei und wussten sich auch diese Freiheit zu bewahren; denn als einst Sophokles, des Amphikleides Sohn, der Sumier, ein Gesetz einbrachte, wonach kein Philosoph eine Schule gründen oder leiten sollte, ohne Genehmigung des Senates und Volkes, und diess Gesetz durchging, wanderten alle Philosophen, und unter ihnen des Aristoteles Schüler, Theophrast, welcher in sehr hohem Ansehen stand und eine grosse Anzahl von Zuhörern hatte, aus, und kehrte nicht eher wieder zurück, bis Sophokles *παρανόμων* belangt, bestraft und das Gesetz wieder aufgehoben war.

Zur Zeit freilich, als die 30 Tyrannen über Athen herrschten, wurde gesetzlich verboten, Redekunst oder Philosophie zu lehren.

Eine Besoldung der Lehrer vom Staate und so eine mittelbare Abhängigkeit derselben findet erst bei den ägyptischen und pergameischen Königen und unter den römischen Kaisern Statt. Dessen ungeachtet aber erhielten die Philosophen nicht selten Auszeichnungen von der Stadt Athen oder auch Geschenke von den benachbarten Fürsten. So z. B. übergaben die Athener dem Stoiker Zenon die Schlüssel der Stadt, votirten ihm einen goldenen Kranz, ein ehrenes Standbild. Leikydes hatte, wie schon angeführt, vom Könige Attalus einen Garten erhalten. Und ähnliche Beispiele, wie die beiden angeführten, finden wir mehrere. —

Dass, wie Herr Professor Zumpt meint, von allen, die es vermochten, Honorar bezahlt wurde, da diess allgemeiner Grundsatz gewesen, dürfte nicht so ganz gewiss sein. Mir sind nur zwei Stellen bekannt, wo bei den Philosophen von Honorar gesprochen wird. In der ersten bei Diog. L. IV, 2. macht Dionysios dem Speusippos den Vorwurf, dass er von wollenden und nicht wollenden sich Tribut zahlen lasse; in der zweiten, bei Lucian, (Hermot. cap. 9.) processirt ein Philosoph wegen des Honorars. Von Sokrates und Platon steht fest, dass sie kein Honorar empfingen, von Aristoteles ist es wahrscheinlich, weil man sonst nicht versäumt haben würde, es ihm zum Vorwurf zu machen. Wenn die übrigen von dieser Sitte abgewichen wären, würde man gewiss nicht versäumt haben, diess bemerklich zu machen.

Sowie überhaupt aber Erziehung und Sitte bei den Griechen der Aufsicht des Staates unterworfen waren, so fand auch eine Controlle der Lehren der Philosophen in sittlicher Beziehung Statt.

Schon Anaxagoras war, weil er die Sonne für eine glühende Masse erklärte, um fünf Talente und mit Verweisung bestraft worden.

Protagoras hatte ein Werk geschrieben, welches anfing: ob es Götter gäbe oder nicht, wisse er nicht; und wurde desshalb aus Athen gewiesen und sein Werk bei allen Besitzern aufgesucht und öffentlich verbrannt.

Auch die Verurtheilung des Sokrates war darauf, dass er neue Götter einführe und die Jugend verderbe, gegründet.

Gleicherweise wurden Diagoras aus Melos, auf dessen Kopf ein Preis, 1 Talent Silber, und 2 Talente, wenn er lebendig eingebracht würde, gesetzt war; sowie Prodikos von Keos und Theodoros, der Gottesleugner, wegen Unglaubens verfolgt.

Aristoteles wich der Untersuchung und Verfolgung wegen irreligiöser Lehren oder Verse, durch freiwillige Verlassung Athen's, aus, um den Athenern nicht Gelegenheit zu geben, sich noch einmal an der Philosophie zu versündigen.

Auch gegen Theophrast soll die Anklage *ἀσεβείας* erhoben worden sein, und Stilpon wurde vom Areopag verwiesen, weil er scherzend gesagt hatte, die Minerva des Phidias sei keine Göttin, weil sie nicht Jupiters, sondern des Phidias wäre.

Mögen die Behandlungen auch hart scheinen, so kann man doch schwerlich eine Beschränkung der Lehrfreiheit darin erblicken; denn es wird nur die wirkliche oder vermeintliche Uebertretung des Gesetzes bestraft und die Härte der Strafe liegt darin, dass das Maass der Strafe der Uebertretung nicht angemessen ist, also in den unausgebildeten Rechtsverhältnissen.

Das Eingreifen des Staates in die Lehren der Philosophen geschieht nicht durch Präventiv-, sondern durch Restrictivmaassregeln und ist ganz dasselbe mit dem Verfahren in den Ländern, wo Pressfreiheit besteht.

J. G. Fichte setzt die Lehrfreiheit darin, dass dem Lehrer durchaus keine Gränze der Mittheilung gesetzt, noch irgend ein möglicher Gegenstand bezeichnet und ausgenommen werden dürfe, über den er nicht frei denken, und das frei Gedachte mit derselben Ungelindertheit den dazu gehörig vorbereiteten Lehrlingen mittheile.

Die Philosophen, welche zu Athen lehrten, sind, nach meiner Meinung, nicht im vollkommenen Genusse dieser Freiheit, doch nur den kleinsten Schritt davon entfernt gewesen. *)

---

*) Es ist nicht leicht einzusehen, wie diese aus der tiefsten Einsicht in die geistige Freiheit des Subjects entsprungene Aeusserung Fichte's, die der Herr Verfasser nur vorschiebt, ohne sie zur seinigen zu machen, mit der von ihm oben beschriebenen Praxis der alten Griechen sich zusammenreimen lasse. Auch geräth Herr Glaser in dem hier Ausgeführten mit einer früheren Behauptung, die er in seinen Zusätzen zu der Abhandlung über das Verhältniss der Wissenschaft zum Staate aussprach, in starken Widerspruch, welcher seine Ansicht über das Wesen und die Sicherung der Lehrfreiheit sehr in's Schwanken bringt. Denn wenn er damals versicherte, der Mangel des Verfahrens gegen Sokrates habe bloss darin bestanden, dass man ihn nicht vor einen aus Männern der Wissenschaft zusammengesetzten Gerichtshof gestellt, sondern der Staat selbst gerichtet habe, so ist er hier der Meinung, das Verfahren sei durchaus gerecht und legal gewesen, nur die Höhe des Strafmaasses sei unangemessen und habe ihren Grund in den noch unausgebildeten Rechtsverhältnissen. — Wenn übrigens der Herr Verfasser absichtlich die Lehrfreiheit bei den Alten zur Sprache bringt, um daraus eine Nutzanwendung zum Frommen der „wissenschaftlichen Polizei“ bei uns zu machen, so könnte dieser praktische Schluss aus den Verhältnissen der Alten auf die unsrigen, nach der Ansicht der Unterzeichneten nur in der entschiedenen Verwerfung jeglicher Bedrückung der Lehrfreiheit bestehen. Denn jedes Zeitalter wird doch, so viel an ihm ist, dem Urtheil der Nachwelt

zu entfliehen suchen, welches unerbittlich richtet: die Griechen haben den Anaxagoras, haben den Sokrates verurtheilt, weil diese die Wahrheit gesagt haben. Indessen sind die Alten, selbst die freiesten Völker des Alterthums wenig geeignet, ein Vorbild für unsere Verhältnisse in der Lehrfreiheit abzugeben. Den absoluten Werth des Subjects, seine innere Freiheit, seine von keiner irdischen Macht bezwungene Grösse des Gewissens kannte das Alterthum nicht; musste doch selbst der, der sie vollkommen in sich darstellte und der ihr in der Welt Bahn gebrochen hat, durch seinen Tod die Gefangenschaft des Geistes unter die Mächte dieser Welt büssen und für immer lösen. (Anmerkung der Redactionscommision der philosophischen Gesellschaft.)

IV.

Zur Philosophie der organischen Natur.

Von

Dr. Carl Heinrich Schultz Schultzenstein,

Prof. ord. an der Univ. zu Berlin.

(Vgl. das zweite Heft dieser Jahrbücher S. 8—31.)

III. Unterschied der logischen und Naturkategorien.

Logische Kategorien sind Verstandesbestimmungen; Naturkategorien sind Naturbestimmungen. Man kann zwar sagen, dass auch die Naturbestimmungen gedankenhaft sind; aber naturgedankenhaft, naturgeistig. Es bleibt hier der Unterschied von Geist und Natur überhaupt, der in der besonderen Durchbildung der Natur, besonders der organischen Natur, am meisten heraustritt. Das rein Logische erschöpft den Begriff der Natur nicht, am wenigsten den Begriff der organischen Natur, man kann die Natur nicht logisch construiren.

In dieser kommen Bestimmungen vor, die in den Gedankenformen nicht zu finden und aus den Gedankenformen niemals zu entwickeln sind, sondern nur aus dem Prinzip und objectiven Wesen der Natur selbst. In Bezug auf die Naturforschung bleiben die logischen Kategorien daher immer subjectiv (Instrumente der Forschung) und der concrete Inhalt der Natur kann dadurch niemals zur objectiven Wahrheit erhoben werden; er wird immer nur in künstliche Rahmen schematisirt. In diesem Schematisiren kann logische Allgemeinheit und Nothwendigkeit, logische Zweckmässigkeit und Systematik sein; aber nichts destoweniger keine Natur-

wahrheit, worin Uebereinstimmung der Gedankenformen mit dem Inhalt wäre. Was man das Logische in der Naturphilosophie nennt, das sind allgemeine formelle Verhältnisse des dialectischen Mechanismus der Naturthätigkeiten. Dieser Mechanismus aber giebt nicht das Prinzip, den concreten Organismus und Inhalt derselben. Hier sind bisher mancherlei Missverständnisse und Verwechselungen gewesen.

Man hat das Vernünftige der Natur in diesem allgemeinen logischen Mechanismus gesucht und somit den Mechanismus und das Prinzip der Naturthätigkeiten verwechselt. Ein Mechanismus von Bewegungen findet sich im Logischen wie in der Natur, womit die Nothwendigkeit und Consequenz der Bewegung in Beiden zusammenhängt, ohne dass die Prinzipien und das ganze Wesen beider darum identisch wäre. Ein solcher Mechanismus ist nicht allein in Geist und Natur; sondern auch in der anorganischen, wie in der organischen Natur, obgleich die Prinzipien und der Geist der organischen und der anorganischen Natur sonst sehr verschieden sind. Dieser logische Mechanismus stimmt mit den Kategorien überein; aber daraus folgt nicht, dass nun die Kategorien mit dem ganzen Naturinhalt identisch wären.

Die logischen und die Naturkategorien sind auch dem Ursprung nach verschieden. Der Geist schafft die Kategorien überhaupt; also auch die Naturkategorien; aber er schafft die Naturkategorien nicht aus seinem subjectiven Inneren, wie die logischen Kategorien als reine Denkbestimmungen, sondern aus den Verstellungen, aus der Assimilation der Objecte. Die Naturkategorien sind also keine reine Geistesproducte, wie es im Kant'schen Sinn Fichte von den Kategorien überhaupt angenommen hat; sie haben vielmehr indirect ihren Ursprung in der Natur, und sind Ausdrücke der wissenschaftlichen objectiven Erkenntniss der Natur; ihre Erzeugung (Bildung) ist abhängig von der Art und den Graden der Einsicht, die wir von der Natur haben.

Die Naturkategorien sind also nichts vom Geiste in die Natur Hineingelegtes, sondern aus dem Wesen der Natur herausgenommen. Sie sind nicht apriorisch im Kant'schen Sinne; sondern eher aposteriorisch zu nennen; als Producte unserer empirischen und theoretischen Naturanschauungen.

Darum sind Naturkategorien und Geisteskategorien so wenig absolut identisch, als Natur und Geist absolut identisch sind. Es ist eine allgemeine, abstracte Analogie beider da, dass es Gedankenformen, Geistesformen sind; es kann sogar im Allgemeinen eine relative Identität möglich sein; aber in Concreto wird ihre Gestaltung ganz verschieden.

Diess ist in Bezug auf den praktischen Gebrauch der Kategorien sehr wichtig, weil man in der Forschung die Natur nicht in der Weise rein theoretischer Verstandeskategorien auffassen kann.

In der praktischen Anwendung tritt die Verschiedenheit der Kategorien und des Naturinhaltes noch viel mehr, als in der Theorie hervor. Die Kategorien werden in den Systemen zu Eintheilungsprinzipien, wie man auch im gemeinen Leben die Klassen oder Abtheilungen der Dinge in der Gesellschaft, in der Waarenkunde Kategorien nennt. Macht man die Abtheilungen der Naturgegenstände nach logischen Kategorien, reinen Gedankenbestimmungen, so erhält man immer künstliche Systeme; niemals Natursysteme, was ebenfalls die Verschiedenheit zeigt.

In der praktischen Anwendung der Kategorien in der Naturwissenschaft kommt Alles auf die Naturwahrheit der Erkenntniss an. Hat man naturwidrige Systeme, so sind die Kategorien niemals mit ihrem Inhalt identisch; und in der Unangemessenheit der Kategorien (Terminologie, Eintheilung) und des Inhaltes beruhen eben die Irrthümer der Wissenschaft. Hieran sieht man am besten, wie wenig im Allgemeinen Inhalt und Kategorien als identisch in den Naturwissenschaften angenommen werden können, obgleich diese Identität im naturgemässen Systeme möglich ist.

IV. Naturkategorien und Naturprinzipien.

Nach der Ansicht der absoluten Identität der Kategorien und der Objecte werden die Kategorien mit den Naturprinzipien ebenso identificirt und somit Form und Inhalt verwechselt. Die Prinzipien der Natur giebt nur die Schöpfungslehre (das Bildungsprinzip), was in Bezug auf die organische Natur von besonderer Wichtigkeit ist, weil die Schöpfung, das Bildungsprinzip der organischen von dem der anorganischen Natur ganz verschieden ist. Diese Verschiedenheit kann man durch die logischen Kategorien

niemals finden, weil diese nur Formen, aber keine Prinzipien geben, und daher wurden in der antiken Weltanschauung organische und anorganische Natur, als grosse Weltharmonie unter denselben Kategorien der Elemente und Qualitäten aufgefasst. Die organische Natur hat aber ein ganz verschiedenes Entstehungsprinzip von der anorganischen. Die Welt ist nicht ein Thier, die Erde ist kein Organismus; beide sind in ihrem Prinzip verschieden, obgleich in ihrem formellen Mechanismus Aehnlichkeit sein kann. Der Organismus wird gezeugt und stirbt; er zeugt seines Gleichen in der Fortpflanzung; er verjüngt sich und wird aus der Nahrung wiedergeboren; hat eine Assimilationkraft des Anorganischen, Wachsthum, Ausbildung, inneres Entwickelungs- und Vervollkommnungsprinzip, der Gegensatz von Leben und Tod tritt hier auf, während im Anorganischen ewig gleiche Gesetzmässigkeit, kein Leben und Sterben, keine Vervollkommnung, keine Zeugung und Wiedererzeugung vorhanden ist. In Bezug auf die Verschiedenheit dieser Prinzipien bleiben die logischen Kategorien ganz gleichgültig, der logische Mechanismus der Bewegung kann in der organischen, wie in der anorganischen Natur sein; aber durch diesen Mechanismus und durch die logischen Kategorien derselben kann man die Natur nicht nachconstruiren; dieses ist nur durch Erkenntniss ihrer Prinzipien möglich. Auf den Prinzipien kann man mittelst der Kategorien einen logischen Mechanismus bauen; aber wenn die Prinzipien falsch sind, wird das ganze logische Gebäude falsch; es ist keine Wahrheit darin, woraus abermals hervorgeht, wie nothwendig es in der Forschung ist, logische Kategorien und Prinzipien, und Kategorien von dem objectiven Inhalt der Naturgedanken zu unterscheiden, wenn auch in der vollendeten Wissenschaft eine Uebereinstimmung der Naturkategorien mit den Objecten hergestellt werden kann.

V. Praktischer Gebrauch der Kategorien.

Die logischen Kategorien bleiben besonders im praktischen Gebrauch immer subjective Denkformen, die sich selbst aus den objectiven Gedanken in der Forschung immer von Neuen reproduciren und subjectiv erhalten, obgleich sie in den Betrachtungen der objectiven Natur selbst ihren Grund haben können. Sie be-

wegen sich immer nur im Gebiete des erkennenden Geistes und dessen Verhältniss zur Natur; es gibt keine wirklich objectiv zu nennenden logischen Kategorien, keine absolute Identität der logischen Kategorien und des Inhalts in der Naturforschung.

In dem für-objectiv-Halten der Kategorien in der Naturforschung liegen die grössten Irrthümer der Wissenschaft, z. B. bei der Anwendung der antiken anorganischen Kategorien der Elementenlehre auf die organische Natur, die in der Medicin noch immer geläufig sind; so der Kategorien von flüssig und fest (Humoralsolidarlehren); in der Lehre von den Dyskrasien, Schärfen, Krisen, der Kochung, was alles falsche Uebertragungen anorganischer, kosmischer Kategorien auf den Organismus sind.

Es nützt nichts, die Kategorien für objectiv zu halten, und sie mit dem Inhalt zu identificiren; da man sie immer wieder in der praktischen Forschung als subjective Formen gebraucht, mit denen man Gedankenbestimmungen in die Natur hineinlegt.

Die Kategorien können mit dem Inhalt identisch (wahre Naturkategorien) werden, wenn die Sache richtig begriffen ist; hierin sitzt aber der ganze Knoten, dass eben so viel irrthümliche und falsche Kategorien der Naturkunde vorhanden sind, die in der Philosophie wie auch im Leben gebraucht werden, und die eben jeden Fortschritt der Erkenntniss verhindern, weil man die Unangemessenheit oder die Nichtidentität der Kategorien und des Inhalts nicht erkennt, ohne dass man das Dasein solcher Kategorien läugnen könnte.

Die logischen Kategorien haben nur Bedutung in der Forschung, im Lernen, im Erkennen und Studiren des überhaupt Neuen oder für den Lernenden Neuen. Sie haben hier nicht den Zweck der Construction, sondern den der Analogie und Induction. In einer abgeschlossenen vollendeten Erkenntniss und Bildung verlieren sie die Bedeutung, wenn die Sache in wahren (Natur-) Kategorien aufgefasst ist. Ist sie aber in unwahren und falschen logischen Kategorien aufgefasst, so kann diese Kategorie selbst niemals dazu dienen, die Irrthümer zu erkennen, was nur durch Naturanschauungen der Sache geschehen kann.

Man kann sagen, dass es ein Wissen der Wahrheit und ein Wissen der Irrthümer gebe. In der Forschung kommt es nun eben

darauf an, Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden, was niemals möglich ist, wenn man die logischen Kategorien mit dem Inhalt der Natur für absolut identisch hält. Das Wesen aller Wissenschaft beruht nun aber darauf, Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden, und damit dieses möglich sei, muss man in der Forschung auch die Katogorien von ihrem Inhalt zu trennen wissen. Wir müssen hier zwei Fälle unterscheiden: 1) Den Fall, wo man die Kategorien als Instrumente des subjectiven Denkens betrachtet, wie es von Aristoteles bis Kant geschah. Hier bleiben die Kategorien blosse Formen. 2) Den Fall, wo man die Kategorien als den (objectiven) Gedanken selbst ansieht, wie es seit Fichte und Hegel geschieht. Bisher ist nur der Streit um die Alternative gewesen, ob der eine oder der andere Fall richtig ist; allein beide Fälle schliessen sich nicht absolut aus; sondern beides kann vorhanden sein und ist in einem gewissen Sinne wirklich vorhanden. Für den praktischen Gebrauch der Kategorien in der Forschung hat Aristoteles Recht; für ein vollendetes Wissen der Wahrheit ohne allen Irrthum haben Fichte und Hegel aber in dem Sinne ebenfalls Recht, dass die Begriffe aus den Kategorien entstanden sind; aber hier verlieren die Kategorien ganz ihre kategorische Bedeutung und werden durch Prinzipien ersetzt.

Da nun aber die Wissenschaft niemals eine abgeschlossene Vollendung hat, sondern ein immergrüner, fortwachsender Baum ist, der sich ewig in Forschung und Bildung reproducirt und verjüngt, so muss man von dieser Seite der Forschung den Unterschied der subjectiven Kategorien und des Inhaltes immer festhalten, weil man sonst sogleich in den Fall kommen kann, unwahre Kategorien für den wahren Inhalt der Sache zu halten.

Auf der anderen Seite darf man den zweiten Fall, dass die Kategorien als Gedankenformen und Instrumente des Denkens auf der vollendeten Stufe der Erkenntniss, zu Begriffen und Prinzipien und dadurch mit dem Gedankeninhalt identisch werden und so eine Einheit des Wissens und seiner Form darstellen können, auch nicht aus den Augen lassen, weil alles Streben der Wissenschaft nach dem höchsten Ziel: Erkenntniss der vollendeten Wahrheit gerichtet bleiben muss. Wenn man aber Kategorien und Gedankeninhalt absolut identificirt, so verwechselt man die Kategorien mit den Begriffen. In dem Prozess des Erkennens, der mit Kategorien als

dem geistigen Speichel anfängt, können die Kategorien zu Begriffen werden; aber darum sind letztere noch nicht ursprünglich Begriffe und nicht mit den Begriffen identisch. Ebenso wenig als man den Speichel, wodurch die Nahrung zu Blut assimilirt wird, schon als Blut betrachten darf, darf man die Kategorien schon als Begriffe ansehen und mit dem Inhalt identificiren. Wir müssen also sagen, dass es unser Streben bleiben müsse, die Kategorien mit dem Inhalt identisch zu Naturkategorien zu machen, dass wir aber in diesem Streben immer das Bewusstsein der Verschiedenheit der Kategorien und des Inhalts behalten müssen.

VI. Bildung der Naturkategorien.

Wie die Sprache überhaupt Ausdruck der Gedanken ist; Zeichen, in denen sich der Geist äussere Gestalt gibt, so sind die Kategorien allgemeine Grundzeichen, Grundmerkmale in den Gedankenbestimmungen, Terminologie der Begriffe. Als solche sind die Naturkategorien der geistige Ausdruck natürlicher Charaktere, in deren Formen man die Natur betrachtet und classificirt.

Die Bildung der Naturkategorien hängt von der Art der Einsicht ab, die man in die Natur der Dinge hat. Wie die Sprache und ihre verschiedenen Bildungsstufen, der Ausdruck der verschienen Bildungsstufen der menschlichen Erkenntniss ist, so sind auch die Kategorien immer nur Ausdrücke der philosophischen Bildungsstufen. Die Kategorien sind also nichts ein für allemal Fertiges, keiner Entwickelung Fähiges, sondern müssen sich mit der Stufenentwickelung der philosophischen Erkenntniss ausbilden.

Jemehr sich diese Erkenntniss zu einem vollkommenen System ausbildet, desto mehr wird sich auch ein Kategoriensystem bilden müssen, welches den Graden der Reinheit der Erkenntnisse entspringt.

Die Bildung organischer Naturkategorien hängt hiernach mit der Einsicht in das Wesen der organischen Natur genau zusammen. Man kann sie nicht bilden, bevor man über den Unterschied von Leben und Tod nicht im Reinen ist.

Die Kategorien gehen also nicht aus den Verstandesbestimmungen, sondern aus der Natur hervor, sie werden überhaupt in

der Naturphilosophie mit dem Inhalt nicht so identisch, wie in der Philosophie des Geistes Subject und Object eins sind, indem der Geist sich selbst zum Gegenstand seiner Betrachtung macht; weil die Natur dem subjectiven Geiste ewig als Object gegenüber stehen bleibt, auch wenn sie nur als Anderssein gefasst wird. Die Natur als Naturgeist ist vom denkenden Geist also immer verschieden; dessen Kategorien sich im Besonderen daher anders gestalten müssen. Die logischen Kategorien sind vor der Naturforschung fertig; der Geist kann sich dadurch in der Natur finden, aber in anderer Gestalt.

Die Schuld des Mangels an Naturkategorien (der durchgebildeten natürlichen Systeme) liegt übrigens nicht in der Philosophie, sondern in der Naturforschung selbst.

VII. Unwahre, falsche Kategorien in der Naturwissenschaft.

Man darf sagen: die Philosophie sei nicht sowohl die Wahrheit oder das Wahre selbst, als der Weg und das Streben zur Wahrheit; in Bezug auf die Forschung: das Instrument des Wissens. In diesem Streben laufen Wahrheit und Irrthum, Keime der Erkenntniss und vollendete Erkenntniss immer noch durcheinander. W a h r h e i t ist die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Inhalt. Die Philosophie strebt, diese Uebereinstimmung herzustellen; in diesem Streben liegt das Wesen der Forschung; aber die Uebereinstimmung selbst ist nicht abgeschlossen vollendet, sondern in einer ewigen Widergeburt in jedem Menschen bei seiner geistigen Ausbildung, und in einem ewigen Fortschritt und wiederholter Schöpfung in der Forschung begriffen. In diesem philosophischen Process geht selbst die Uebereinstimmung des Gedankens (Wissens) mit dem Inhalte in der vollendeten Erkenntniss immer wieder auseinander, wie sie sich in neuen Individuen von Neuem reproducirt und es ist unmöglich, eine starre, absolute Identität von Inhalt und Form (Kategorien) dabei festzuhalten. Der Gedanke drückt durch die Sprache die Wahrheit und die Irrthümer in Kategorien aus. Sind nun die Kategorien überhaupt der objective Inhalt, oder werden sie dafür gehalten, so werden auch die Irrthümer als Wahrheit anerkannt. Diess ist namentlich mit den antiken kos-

mologischen Kategorien in der Naturwissenschaft der Fall, die man, obgleich es anorganische Bestimmungen sind, immerfort auf die Erkenntniss des Organischen anwendet. Hierin liegen die Hauptgebrechen der modernen organischen Naturwissenschaft: dass der organische Inhalt in anorganischen Kategorien aufgefasst wird, dass man anorganische Theorien des organischen Lebens hat und macht, worin das Wissen mit seinem Inhalte durchaus nicht übereinstimmt. Die ganze Schwäche der jetzigen Medizin, die Rathlosigkeit der Aerzte, die rohe Empirie, wodurch sie sich zum Umhertappen im Finstern und zur Quacksalberei herabwürdigen müssen, hat allein in dem Unterschied der anorganischen Kategorien antiker Weltanschauung von dem organischen Inhalt, der darin gefasst ist, ihren Grund. Hier helfen alle Redensarten über absolute Einheit von Form und Inhalt nichts, das klare Bewusstsein von dem praktischen Zustande der Naturwissenschaft schlägt alle diese theoretischen Raisonnements zu Boden; wir müssen die in der Wissenschaft vorhandenen und gebrauchten Kategorien der subjectiven Formen von ihrem objectiven Inhalt durchaus unterscheiden, wenn wir aus diesen Irrthümern heraus wollen. Es ist Vernunft in der Natur; Naturgeist, Weltseele, Zweckmässigkeit, Entelechie; diess muss immer anerkannt werden; aber in seiner Allgemeinheit ausgesprochen, giebt diess weder Prinzip, noch Maasstab zur Beurtheilung des besonderen Inhaltes der Natur. Aristoteles hat diess schon gesagt, aber ist doch nicht im Stande gewesen, durch seine logischen Kategorien den wahren Begriff der organischen Natur zu finden; vielmehr kuriren nach seiner anorganischen Weltansicht die Aerzte heut noch die Kranken zu Tode, wenn sie sich nicht aus der Theorie jener falschen Kategorien in die rohe Empirie zurückflüchten. Es sind Denkbestimmungen in der Natur; aber die besondere Art dieser Denkbestimmungen ist in den logischen Kategorien nicht gegeben. Diese bleiben ganz abstract für die Besonderheit der Naturschöpfungen; es ist keine concrete Identität des organischen Naturinhaltes mit den allgemeinen logischen Kategorien vorhanden. Wie viel hat sich Burdach z. B. abgemüht mit Anwendung der logischen Kategorien von Quantität, Qualität, Relation, Modalität auf die organische Natur, und wie unangemessen sind seine Darstellungen geworden, die am Ende auf spitzfindige Sophisterein hinauslaufen.

So etwas kann man doch nicht Naturwahrheit nennen. Hier kommt es in der concreten Forschung auf ganz andere Dinge, als auf die Einrahmung organischer Naturerscheinungen in abstract logische Formen an. Wir können uns durch die Consequenz des logischen Mechanismus leicht verleiten lassen, logische Hirngespinnste zu produciren, die ganz consequent vernünftig aussehen, so lange man sie nur auf dem Boden der Kategorien selbst betrachtet, ohne sie mit dem objectiven Gange der Natur selbst zusammenzuhalten. Halten wir aber solche Geistes- oder vielmehr Phantasieprodukte mit dem grossen Gang der Naturrescheinungen selbst zusammen, so kommen die Widersprüche der Kategorien und des objectiven Inhaltes zum Vorschein. Das einzige Mittel, aus diesen Widersprüchen heraus und zur Wahrheit zu kommen, ist, sich zu überzeugen, dass die logischen Kategorien mit dem Naturinhalte nicht im Geringsten zusammenzustimmen brauchen.

(Fortsetzung folgt.)

V.

Ueber das Verhältniss der geschichtlichen Entwickelung zum Absoluten.

(Vier Thesen des Professors Gabler.)

Die Unterhaltung der philosophischen Gesellschaft zu Berlin hatte sich in Folge früher vorgelegter Aufsätze und Abhandlungen und des darin zur weiteren Erörterung und Besprechung reichlich gegebenen Stoffes eine lange Zeit durch eine Reihe von Debatten hingezogen, deren Gegenstand mehr oder minder erschöpft, endlich, wenn auch nicht zu einem Alle auf gleiche Weise befriedigenden oder durch die Uebereinstimmung Aller gewonnenen Abschlusse gebracht, doch bis zu einem Punkte geführt worden war, wo das zur Sache Gehörige von den entgegengesetzten oder wenigstens verschiedenen Seiten hinreichend gesagt und vorgebracht zu sein schien und die Fortsetzung des Streites nur eine Bewegung in Wiederholungen erwarten liess. Man konnte hierbei wieder die Bemerkung oder Erfahrung machen, dass, indem die Wahrheit nur in der Einheit und Totalität aller ihrer Seiten und Momente besteht, zwar keines der das Ganze constituirenden und integrirenden Momente, als etwa nicht wesentlich, von irgend einer Seite in Abrede gestellt worden wäre, aber doch zwischen den geistigen Individualitäten, so sehr sie über das Ganze und Allgemeine, wie über die sie verknüpfende philosophische Richtung und Methode in Uebereinstimmung sein mögen, doch noch ein Unterschied eintritt, so unüberwindlich und unvertilgbar, dass keine solche Individualität, sei es aus ursprünglicher Eigenthümlichkeit oder, in Folge der in ihrer geistigen Ausbildung und Entwickelung besonders genom-

menen Richtung, das mit ihrer Subjectivität Verwachsene sich entreissen lassen will, oder das ihr besonders am Herzen liegende je aufzugeben sich nöthigen lässt. Hier trat die Erscheinung dieser individuellen Besonderheit vornehmlich hervor in dem höheren Werthe oder grösseren Gewichte, welches zur Bestimmung des Ganzen dem einen Momente etwa vor dem andern zugetheilt wurde.

Ist die Wahrheit nur eine, so lässt sich die Forderung machen, dass sie in ihrer Objectivität endlich einmal zur Evidenz und Ueberzeugung Aller siegreich müsse dargethan werden können. Diese Möglichkeit wollen wir nicht in Abrede stellen, allein wir sprechen hier von der Erscheinung der Sache in den Subjecten. Werden aber solche mündliche Verhandlungen, welche auf ein für sich abzuschliessendes Ganzes gehen, endlich in der Weise, in welcher sie bis zu einem Abschlusse gebracht worden sind, zusammengefasst, und sollen sie in dieser Gestalt auch einem grösseren Publikum vorgeführt werden, so haben sie in dieser Gestalt Aehnlichkeit mit Dem, was man auch an manchem Platonischen Dialog zu bemerken pflegt. Es ist Alles da gewesen und verhandelt worden, was zur Sache gehört; der Leser aber, wenn er zu Ende gekommen ist, sieht sich vergebens nach dem letzten Resultate um, welches, dargelegt und ausgesprochen am Schlusse des Ganzen, auch für ihn das Geltende und sattsam Bewiesene enthalten soll.

Vielleicht haben auch die mündlichen Verhandlungen, welche wir gegenwärtig dem Publikum vorzuführen gedenken, kein anderes Schicksal zu gewärtigen. Als später nämlich, nach Beendigung der früheren Debatten in der philosophischen Gesellschaft, der Vorschlag angenommen wurde, über aufgestellte Thesen zu disputiren, fand sich zunächst Professor Gabler dadurch veranlasst, über das Verhältniss der geschichtlichen Entwickelung zum Absoluten folgende vier Sätze aufzustellen und der weiteren Verhandlung der Gesellschaft zu übergeben:

Erste These: Nur der sich als das Absolute wissende Geist, oder näher der Geist, der sich als das absolut Schaffende, Alles Durchdringende und in Allem actu sich Gegenwärtige weiss, — nur dieser actu in steter Gegenwart seiner selbst bewusste Geist erfüllt den Begriff des Absoluten.

Ob er sein Sichwissen solcher Art nur im Menschen habe, oder abgesondert für sich, kann vorläufig dahin gestellt bleiben.

Zweite These: Nicht Gott als Gott ist Dasjenige, was in der Geschichte seine Entwickelung hat; was weder mit dem Begriff Gottes, noch mit der menschlichen Freiheit sich verträgt. Diese muss sich vielmehr im Unterschiede von Gott und dem Absoluten befinden, um als wirkliche Freiheit sich bethätigen zu können.

Dritte These: Die geschichtliche Entwickelung ist allerdings ein steter Fortschritt des Geistes, sowohl in seinem eigenen Selbstbewusstsein, als in der Bethätigung seiner vernünftigen Freiheit; aber eben damit auch zugleich eine Rückkehr, nämlich zum Absoluten, welches, als absolutes Vernunftgesetz, der ewige Maassstab ist, an welchem alle Entwickelung und alle geschichtlichen Erscheinungen zu messen sind.

Vierte These: Das Ziel aller menschlichen Entwickelung ist die durch die Freiheit oder den freien Geist zu bewirkende Einführung und Verwirklichung der Vernunft in alle Theile, Sphären und Verhältnisse des menschlichen Lebens: die Bewegung von der ansichseienden Vernünftigkeit zu ihrer allseitigen Realisirung, zu ihrem vollendeten Fürsichsein, — ein Ziel, welches, wie es von der Menschheit im Ganzen erreicht werden soll, so auch von jedem Einzelnen in seiner individuellen Stellung fortwährend erreicht werden kann.

Der Urheber dieser Thesen hatte dabei besonders den Wunsch, die Aufmerksamkeit und Thätigkeit der Gesellschaft auf Hauptfragen der Philosophie der Geschichte zu lenken, damit etwa durch die nähere Verhandlung und allseitige Betrachtung des Gegenstandes für den wesentlichen Inhalt der Geschichte und den grossen Entwickelungsgang der menschlichen Freiheit Resultate und allgemeine Gesichtspunkte gewonnen werden möchten, welche auch weiteren, mehr in das Concrete der Geschichte eingehenden Abhandlungen noch zu Anhaltspunkten oder Grundlagen dienen könnten. Wenn hierbei auch eine neue Anregung des Streits über Transscendenz und Immanenz des Absoluten sich nicht ganz vermeiden liess, so hatte doch der Aufsteller der Thesen einen doppelten Grund, warum er denselben auf das möglichmindeste Maass beschränkt wünschte: einmal, weil dieser Streit schon seit Gründung der Gesellschaft nach allen Seiten hin zur übervollen Genüge

war durchgeführt worden, ohne die Streitenden, wenn auch in vielen Punkten gegenseitige Annährung und theilweise Uebereinstimmung erzielt wurde, doch in dem letzten Hauptpunkte vereinigen zu können; zweitens, weil die Natur des Gegenstandes es ohnehin mit sich bringt, dass das Absolute nur von Seiten der inneren, göttlichen Wirksamkeit in der Welt und Geschichte in Betracht kommen kann.

Da inzwischen auch so Göttliches und Menschliches bald wieder auseinandergehen und auseinandergehen müssen, wenn nicht die menschliche Freiheit ein leeres Wort sein, ja wenn es überhaupt eine Geschichte geben soll, so führt die Ansicht von der blossen Immanenz des Absoluten, welche nach den Einen die eine und allgemeine Ansicht in der Menschheit werden soll, nach der Meinung der Andern aber diess weder ihrer eigenen, noch der menschlichen Natur nach jemals werden kann, selbst wieder zu einer nothwendigen Unterscheidung, aus welcher innerhalb der Geschichte sich eine neue Transscendenz hervorhebt. Es kommt diese, nach der Einen Ansicht und nach der des Verfassers der Thesen selbst, dem Absoluten sowohl in positiver als negativer Wirksamkeit darin zu, dass es eben so sehr für alle Richtungen und Sphären des Lebens, Religion, Kunst, Sittlichkeit, Wissenschaft u. s. w., das belebende und bethätigende Prinzip, wie für die darauf gerichteten menschlichen Handlungen und Bestrebungen der absolute Maasstab ist, als auch gegen das Negative, gegen alles Unwahre, Ungöttliche, Schlechte und Hässliche die ewige Macht, der unerschütterliche Fels, an welchem alle entgegengesetzten Richtungen und Bestrebungen nothwendig brechen und zu nichte werden, und dass es in der einen, wie in der anderen Beziehung in aller Verschiedenheit der Individuen, Zeiten, Umstände und Verhältnisse das Ewig-eine und Sichgleiche ist und bleibt.

Indem von einem solchen Gesichtspunkte aus auch die obigen Thesen aufgestellt wurden, ihre Discussion aber auch die abweichenden und entgegengesetzten Ansichten hervorrief und sich aussprechen liess, so hat auch dieser wissenschaftliche Kampf sich bereits wieder durch eine Reihe von Sitzungen und Verhandlungen hingezogen. Wir wollen ihm aber nunmehr nicht weiter vorgreifen, sondern, wie er geführt worden, ihn selbst auch dem wissenschaftlichen Publicum, welches daran ein Interesse nehmen möchte,

sich darstellen lassen; nur dass dabei, aus Achtung vor dem Publikum selbst, wie zum Gewinne der Sache, eine dem gesprochenen und aufgezeichneten Worte da und dort nachbessernde und nachhelfende Hand nicht wird fehlen dürfen, theils, um den richtigen Sinn des Gesprochenen und den inneren Zusammenhang der Reden nicht leiden zu lassen, theils um überhaupt die Zufälligkeiten und Unvollkommenheiten zu tilgen, welche von der mündlichen Führung und Form solcher Verhandlungen sich nicht fern halten lassen. Auch wird der Aufsteller der Thesen für das Ende des Streits sich noch einen Rückblick auf das Ganze und ein Schlusswort vorbehalten.

Gabler.

I.

„Nur der sich als das Absolute wissende Geist, oder näher der Geist, der sich als das absolut Schaffende, Alles Durchdringende und in Allem actu sich Gegenwärtige weiss, — nur dieser actu in steter Gegenwart seiner selbst bewusste Geist erfüllt den Begriff des Absoluten. Ob er sein Sichwissen solcher Art nur im Menschen habe, oder abgesondert für sich, kann vorläufig dahin gestellt bleiben."

Schulze. Die Entscheidung der letztgedachten Frage scheint nicht so ohne Weiteres dahin gestellt bleiben zu können; vielmehr kommt es auf sie vor Allem an, wie denn auch in ihr allein der Punkt der bisherigen Controversen liegt.

Was die Erklärung vom absoluten Geiste betrifft, so wäre zwar im Allgemeinen nichts dagegen einzuwenden. In jedem Momente spricht sich die Entwickelung des Geistes richtig aus; aber es ist damit noch keine Definition dessen gegeben, was der Geist als absoluter ist. Der Geist schaffet zunächst und manifestirt sich; er durchdringt seine Manifestation und weiss sich in ihr actu gegenwärtig. Diess ist die Form seines Lebensprozesses überhaupt, und somit passt die gegebene Definition auf jedes geistige Lebendige.

Was aber der absolute Geist ist, ist in der Definition nicht gesagt. Zwar sagt sie, der absolute Geist, sei der sich als das Absolute wissende, der absolut schaffende, der Alles durchdringende; aber diess enthält nur eine Tautologie, nämlich die: der Geist, welcher Sichsetzen, und in seinem Sichsetzen und Sichmanifestiren Sichwissen ist, ist, wenn diess Sichsetzen und Sichwissen absolut ist, der absolute. Die Absolutheit des Subjects wird durch die Absolutheit seiner Prädicate definirt; worin aber die Absolutheit überhaupt besteht, wird nicht angegeben.

Eine Analyse des Begriffs des Absoluten würde aber eben auf die Frage führen und geführt haben, ob das Absolute über-

haupt ohne das Relative, das Unendliche ohne das Endliche gedacht werden kann, ob nicht überhaupt das Unendliche nichts Anderes ist, als die Aufhebung, die actuelle Negation des Endlichen, und das Absolute dieselbe actuelle Negation des Relativen. Bei der Beantwortung dieser Frage würde sich dann auch die Schlussfrage der Thesis eingestellt und ihre Lösung gebieterisch gefordert haben.

Gabler. Das Letztere möchte ich bezweifeln. Durch die Angabe jener drei Momente aber glaube ich vielmehr, die innerste Natur des absoluten Geistes sehr bestimmt herausgehoben zu haben. Wenn ich ihn also erstens das Schaffende nannte, so nehme ich diesen Ausdruck hier im weitesten Sinne, nicht im Sinne der zeitlichen Schöpfung, sondern als das Alles von sich aus von Ewigkeit Setzende, allen Dingen das Sein Verleihende. Zweitens erscheint das Absolute als das Alles fortwährend Bethätigende; und so behaupte ich von ihm, dass es Alles durchdringe, in Allem wirksam und lebendig sei. Das dritte Moment ist, dass das Absolute, als das actu in Allem sich Gegenwärtige, auch das absolut sich auf sich Beziehende oder absolutes Fürsichsein sei, was es als sich wissend nur denkend wird sein können. Mir kam es auch zunächst nur auf die Form an, welche selbst die absolute ist. Was den Inhalt betrifft, so ist es der allgemeine Inhalt überhaupt; dieser wird weiterhin sich finden.

Michelet. Form und Inhalt dürfen eben im Absoluten nicht so auseinander gehalten werden. Denn da die Analyse dieser Form des Schaffens, Alles Durchdringens und Sichwissens das Endliche und Relative als ein nothwendiges Moment des Unendlichen und Absoluten nachweisen würde, so wäre das Absolute, abgesehen von diesem Stoffe seiner Thätigkeit, nur etwas Leeres und Unlebendiges, weil ihm jede Bestimmtheit fehlte.

Mätzner. Die Thesis enthält etwas, das die Gegner übersehen, und worin der Unterschied des absoluten vom endlichen Geiste ganz bestimmt ausgedrückt ist. Das Absolute nämlich, als stets actu sich selbst gegenwärtig, durchdringt in jedem Augenblick alles Andere, weil das Absolute ewig schon im All entwickelt ist. Dessen kann der menschliche Geist sich durchaus nicht rühmen.

Michelet. Ich kann mit der Thesis vollkommen übereinstimmen, besonders nachdem Herr Gabler „Schaffen" nur als absolute Bethätigung durch den Gedanken interpretirt hat, und wenn ich gerade auf das, was die Thesis noch vorläufig dahingestellt sein lässt, eingehe, nämlich das Verhältniss des Absoluten zum menschlichen Geiste. Die ewige Gegenwart des Absoluten in seinem Wissen von sich, welche von der Thesis behauptet wird, soll doch gewiss nicht die empirische Gegenwart eines sich in den succedirenden Zeitmomenten identisch wissenden Selbstbewusstseins be-

deuten; denn das Absolute würde damit vollständig in die Sphäre des endlichen Bewusstseins in dessen zeitlicher Erscheinung heruntergezogen. Aber andererseits kann ich auch dieses zeitliche Moment im Absoluten zugeben. Freilich lässt es sich nicht so denken, wie wenn ein Einzelner diese Continuität des Bewusstseins besässe, sich selbst in alle Ewigkeit als das absolut Bethädigende zu wissen. Irgend ein Unterschied muss doch zwischen der Continuität des menschlichen Bewusstseins, und der des absoluten Wissens vorhanden sein. Und wenn Sie diesen Unterschied zugeben, so würde ich ihn folgendermaassen fassen.

Diese menschliche Sichselbstgleichheit des Bewusstseins, welche Sie dem Absoluten zuschreiben, betrifft nur die Form, wie Herr Schulze sehr gut sagte, ganz abgesehen vom Inhalt. Dieser erfreut sich beim Menschen keineswegs dieser Dasselbigkeit. Gehen wir aber auf den Inhalt des Absoluten ein, die Wahrheit, das Sittliche, Schöne u. s. w., so ist er zwar nach allen diesen Seiten hin, die sich wieder in unendlich viel Momente zersplittern, in Raum und Zeit an die unabsehbare Menge menschlicher Individualitäten vertheilt.

Ob dieser Inhalt aber nun auch heute in diesem, morgen in jenem Menschen sich darstellt, so wird er, ungeachtet dieser ungeheueren Zerstreuung, darum doch seine Continuität nicht verlieren; denn die sittliche Weltordnung ist eine sich selbst tragende Kette der Nothwendigkeit. Wenn aber die Identität des Inhalts nicht getrübt ist, so auch nicht die des Bewusstseins. Dieser Mensch schläft jetzt, und bald darauf wacht er; in ihm, als zufälliger Einzelnheit, ist die Continuität des absoluten Inhalts zerrissen, weil derselbe bald als wirklich, bald als blosse Möglichkeit erscheint. Das Absolute aber kann von sich mit noch mehr Rechte, als Philipp von Spanien sagen: „In meinem Reiche geht die Sonne" — ich meine: des Bewusstseins — „nie unter." Immer also und zu jeder Zeit tritt der absolute Inhalt ins Bewusstsein. Das Absolute und den absoluten Inhalt kann man aber nicht wissen, wenn man nicht Beides ist. Das jedem Menschen inwohnende Absolute, wo und wann auch immer im Individuum der absolute Inhalt auftaucht, tilgt die Endlichkeit seines Gefässes, insofern und insoweit jenes inhaltsvolle Bewusstsein dauert. Das Subject dieses Bewusstseins ist nicht der einzelne Mensch, sondern sein besseres Ich, die in jedem Individuum hervorbrechende ewige Persönlichkeit, der Geist, dessen bewusste Continuität nicht aufgehoben ist durch Europa und Asien, im Hier und Dort. Das Bewusstsein des Absoluten ist diess in jedem Augenblicke sich selbst Denkende, weil es in allen formellen Subjecten, bei allem Unterschiede des Inhalts die absolute Continuität nicht verlieren kann.

Nochmals! Ich nehme die Thesis des Herrn Gabler ihrem ganzen Umfange nach an.

Gabler. Auch ich will das absolute Bewusstsein nicht als eine zeitliche Reihe fassen; Raum und Geist sind im Absoluten so

aufgehoben, dass sie dessen Momente sind. Was die Selbstgegenwart des Absoluten betrifft, so stimme ich auch Dem bei, dass es sich nur in seinem entwickelten Inhalt als das Absolute gegenwärtig sei, d. h. nicht als Abstractum.

Michelet. Dann ist das Absolute aber eben auch nur in der Natur und im Geiste sich gegenwärtig; denn nur sie sind die Entwickelung des Absoluten, und dieses ohne sie ein Abstractum.

Förster. Da nun in Natur und Geist das Absolute nicht ein Anderes, sondern sich selbst offenbart und zu seinem Fürsichsein kommt, so fällt auch der Unterschied eines Schaffenden und Geschaffenen hinweg; sonst wäre vor dem Schaffen das Absolute nicht der Wirklichkeit nach da.

Gabler. Das Absolute ist die an und fürsichseiende Wahrheit, welche, als ewige Vernunft, nicht geschaffen werden kann. Denn was absolut wahr ist, das ist es eben an und für sich und kann in keiner Zeit erst wahr werden. Diese Wahrheit, so zunächst Substanz, bedarf eines Subjects, durch welches und durch dessen Thätigkeit sie als das An- und Fürsichseiende auch gesetzt werde, wodurch sie dieses auch für sich ist; und umgekehrt, wenn wir von der absoluten Thätigkeit ausgehen, so ist sie diejenige, welche in dem, was sie bethätigt, oder in ihrer Selbst- und Fürsichhervorbringung nichts Anderes hervorbringt, als was sie schon an und für sich ist. Es ist dieser Zirkel, in welchem die absolute Thätigkeit als Form sich zu ihrem eigenen, ewigen Inhalte verhält und in welchem sie von sich sich nur zu sich bewegt. Wovon sie so den Ausgangspunkt nimmt, ist als Thätigkeit schon Subject, das ebenso auch sich das Resultat ist. So könnte ich meiner These noch hinzufügen, dass es das Charakteristische des Absoluten sei, sich durch Negation seiner Negation zu sich selbst zurückzuführen.

Die Subjectivität des Absoluten, welche jedoch nur in ihrer Objectivirung Subjectivität ist, negirt sich in ihrer thätigen Selbstunterscheidung in dem Andern, welches sie als sich selbst oder als ihr Anderes von sich unterscheidet, im Produciren der Welt, um aus diesem Anderen oder Unterschiedenen ewig wieder für sich als Subject zu werden. Das nenne ich die absolute Negativität in der Idee selbst. Es ist concreter, wie es auch Hegel einmal bezeichnet, der Act des ewigen Uebergehens des Geistes in die Natur und der Natur in den Geist zurück, welche darin jedoch erst als Geist und Natur in ihrem Unterschiede sich constituiren. Uebrigens will ich für jetzt nur den speculativen Gedanken des Absoluten aufstellen und behaupte eine ewige Subjectivität desselben, noch abgesehen von allem Anderen und von aller Existenz, als an und für sich zum Begriffe des Absoluten gehörig und von ihm unabtrennbar.

Schulze. Sehr wohl! Nur muss ich mir ausbedingen, dass dieses Subject, weil es aus seiner eigenen Negation, aus seinem

Anderssein stets emporkeimt, sich im Endlichen selber als das Ewige bethätige, und dass dem Absoluten weder hinterher noch im Voraus eine apparte Subjectivität zugeschrieben werde, welche selbst endlich wird, sobald sie ausser und neben die endlichen Subjecte gesetzt wird.

Michelet. Ohnehin haben diese nur wahrhaftes Sein, in sofern das Absolute in ihnen lebt, und sie die reine, aber nothwendige, und darum auch höchste Form sind in welcher das Absolute existirt.

(Die Debatten über die übrigen Thesen folgen demnächst.)

VI.

Das Prinzip der Philosophie.

Von

Professor Dr. Lindemann

in

Solothurn.

Erster Artikel.

1. Heilmittel gegen die umsichgreifende Zersplitterung der deutschen Philosophie.

Freundliche Verständigung und redliche Versöhnung des bisher Widerstreitenden, Gemeinsamkeit der Strebungen für Förderung und Weiterbildung der wichtigsten Lebensgrundlagen ist allgemeines Bedürfniss unserer Zeit, ist ebenso auch eine unabweisbare Anforderung an die Philosophie der Gegenwart. Wer sollte wohl mehr, als wir Philosophen in derjenigen Lage sein, in welcher der Zusammenhalt aller, auch der scheinbar schwächsten Kräfte als ein nothgedrungenes Bedürfniss sich erweist? Wem von uns könnten wohl die gewichtvollen Anforderungen der Gegenwart an ihre Philosophie, und die vielseitig herben Anfeindungen und Bedrängnisse, welche letztere nach den jeweiligen Zeit- und Landesverhältnissen mehr oder minder zu erdulden hat, verborgen geblieben sein?

Die Philosophie soll nicht nur die den Erscheinungen zu Grunde liegende Wesenheit der Dinge und das gegenständliche Gliedganze derselben möglichst frei von allen subjectiven Zuthaten und Färbungen erkennen; sie soll auch in ihrer Grundlage die höheren

Ideen der Wahrheit, Güte, Schönheit, Gerechtigkeit, Gottinnigkeit und des Lebens überhaupt entfalten und das ewige Entwickelungsgesetz der Menschheit anschaulich machen. In letzterer Beziehung soll sie zugleich für Staat und Kirche, für Wissenschaft und Kunst, und für die ganze gesellschaftliche Gliederung und Thätigkeit die Aufgaben der Gegenwart und Zukunft aussprechen und theilweise vorausverkündigen; ja sie soll mittelst ihrer weisen Rathschläge die friedliche und wesengemässe Lösung der jetzt Alles durchgährenden Zeit- und Lebensfragen herbeiführen helfen.

Gegenüber diesen hochwichtigen Anforderungen und wohlberechtigten Erwartungen an die Philosophie finden wir eine zahllose Masse von Feinden derselben, und zwar:

1) an jenen theilweise selbstsüchtigen Anhängern des Althergebrachten und einmal Bestehenden; an den Satzungsblindgläubigen in Staat, Kirche und gesellschaftlicher Einrichtung; endlich an den warmen Verfechtern der sogenannten positiven Wissenschaften.

2) An den in unzähligen Sonderforschungen sich zersplitternden Naturforschern, denen nur dasjenige Geltung haben soll, was sie mittelst ihrer Leibessinne bewährt finden; die vor zahllosen Einzelheiten die Einheit der Naturwissenschaft verloren haben, so dass sie den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen, und welche vielfach in einen krassen Materialismus verfallen sind.

3) Besitzt die Philosophie eine zwar nicht so gefährliche, aber nicht minder beschwerliche Klasse von Feinden an jener Menge vielschwätzender Kleidergebildeten und feiner Zierbengel, die ohne alle tiefere Vorbildung über die schwierigsten Aufgaben unserer tiefsinnigen Wissenschaft dreist das entscheidende Wort aussprechen; die den sogenannten gesunden Menschenverstand für die allen Menschen angeborne Philosophie und allen philosophischen Befleiss für unnütze Zeitverschwendung erklären, und die sich höchst empfindlich gebaren, wenn man die Befugniss ihres entscheidenden Mitsprechens ablehnt, den Schuster auf seinen Leisten verweist.

Bei solch schwierigen Anforderungen an die Philosophie einerseits und einer solchen Masse von Feinden andererseits werfen wir nun einen Blick auf das Treiben des Häufleins der Philosophen. Bei dieser höchst beklemmenden Sachlage, sollte jeder Mensch glauben, müssten wir so sehr von der Nothwendigkeit einer gemeinsamen Wirksamkeit und einer innigen Verbrüderung durch-

drungen sein, dass schon aus einer gewöhnlichen Alltagsklugheit nicht leicht ein Einzelner von uns seine eigenen Wege gehen wolle, sondern sich so eng wie möglich mit seinen Fachgenossen zu verbinden strebe. Was finden wir aber statt dessen? Auch wir sehen den Wald vor lauter Bäumen nicht; wir haben wohl viele und täglich erleben wir noch neue Philosophien, wir haben aber keine Philosophie mehr!*) Statt treuer Mitwirkung in Lösung der Hauptaufgaben und in Bekämpfung unserer vielen Gegner, statt eines festen Zusammenhaltes nach innen und aussen, kümmert sich entweder Keiner um den Andern und geht Jeder seine Wege, oder aber wir feinden uns wechselseits an, setzen uns selbst einander herab, und geben uns dadurch selbst der wohlverdienten Verachtung und Bespöttelung unserer zahlreichen Feinde preis. Trefflich schildert Fichte unseren bejammerungswürdigen Zustand in seinen Vorschlägen zu einer deutschen Philosophenversammlung (siehe dessen Zeitschrift Bd. XVI. S. 135 u. ff.), indem er hinweist:

1) auf den unerfreulichen Gegensatz, in welchem sich die literarische Einzelstellung eines heutigen Philosophen befindet, während er früher meist mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit in einem freundschaftlichen Verkehre stand;

2) auf das einsame, maulwurfähnliche Graben in den eigenen Gängen der Meisten von uns, und auf die Befürchtung einer schlimmen Begegnung, falls wir die Minengänge Anderer berühren;

3) auf das hartnäckige Festhalten an der eigenen Sprach- und Ausdruckweise bei einer Wissenschaft, welche die höchste und allgemeinste Theilnahme in Anspruch nimmt;

4) auf das Streben, vor allen Dingen, ureigenthümlich neben Anderen zu erscheinen, statt das Gemeinsame und Verbindende hervorzusuchen;

5) auf die daraus hervorgehende nur zufällige Theilnahme, bei welcher es Keinem von uns gelingt, nur beiläufig zu erfahren, wie sich die Meinung der Fachgenossen über ihn festgestellt habe; ja auf die Unmöglichkeit eines solchen Urtheils, indem man sich meist nicht auf die Leistungen Anderer in seinem Sinne einlasse und man selten weiterführe, was Andere begonnen; endlich

---

*) ?? D. Red.

6) auf das bejammernswerthe Schauspiel einer so zwecklosen Vereinzelung und eines so linkischen Sichzersplitterns vorzüglicher Kräfte, wie sie kaum eine frühere Zeit in diesem Grade gesehen, und des erschreckenden Missverhältnisses von Kraftaufwand und wirklich Erreichtem.

Aus jener Sucht, ureigenthümlich neben Anderen zu erscheinen, geht die uns immer mehr vereinzelnende Krankheit der Systemmacherei hervor, an der gerade jetzt wiederum nicht Wenige unserer Fachgenossen leiden, und die so viele verderbliche Folgen hinsichts des günstigen Standpunktes unserer erhabenen Wissenschaft, gegenüber den übrigen Fachwissenschaften, gehabt hat und insbesonders jetzt noch mit sich führt. Viele von uns theilen zwar die lebendige Ueberzeugung, dass unsere Zeit über diese leidige Systemmacherei den Stab gebrochen habe; dass sie nicht Philosophien, sondern eine allgemeine, das Leben und seine Anforderungen befriedigende Philosophie verlange; dass, um mit Fichte's Worten zu reden, es jetzt nicht mehr darauf ankomme „ein neues System zu erfinden, sondern das objective System der Dinge zu erkennen, sich selbst in dasselbe hineinzudenken;" dass es die heilige Pflicht deutscher Philosophen sei, mittelst wechselseitiger Verständigungen über die Grundbegriffe der Philosophie und mittelst bestimmter Sonderforschungen in den einzelnen Zweigen unserer allumfassenden Wissenschaft, vorerst zu dem Ausbaue einer allgemeinen deutschen Philosophie beizutragen. Wie können wir verlangen, dass die Philosophen anderer Völker die deutsche Philosophie studiren, wenn wir deutschen Philosophen selbst nur eine Menge von deutschen Philosophien, aber keine deutsche Philosophie kennen? wenn es uns selbst schwer fällt, uns in unserer babylonischen Sprach- und Begriffverwirrung zurechtzufinden? Das Bild des babylonischen Thurmbaues passt überhaupt trefflich auf die gegenwärtige deutsche Philosophie! Wir alle wollen nämlich mit redlichem Eifer den Ausbau und Glanz derselben, aber während des Baues missverstehen wir einander so sehr, dass Keiner eigentlich recht klar weiss, was der Andere will, so dass von einer gemeinsamen Arbeit zu einem Gesammtzwecke keine Rede mehr ist; dass Viele, aus befangener und überschätzender Kurzsichtigkeit, den ganzen Riesenbau auf ihre eigene Rechnung aufführen wollen und dass eben darum der Ausbau unserer allgemeinen Philosophie ver-

nachlässigt, ja so zu sagen gänzlich aufgegeben wird. Das Aufbauen dieses grossen Werkes ist aber ein Unternehmen, das namentlich bei dem jetzigen Standpunkt der Philosophie sehr vielseitige, das Maass des Einzelnen weit überschreitende ausgezeichnete Geisteskräfte vereinter Fachgenossen in Anspruch nimmt, und selbst nicht mehr durch den begabtesten Einzelnen ausgeführt werden kann.

Einige von unseren Fachgenossen mögen wohl darum in der Systemmacherei ihr Heil suchen, weil es bis jetzt einigen wenigen ausgezeichneten Geistern gelungen ist, die allgemeine Aufmerksamkeit ihrer Zeit auf sich zu ziehen. Die Systematiker unserer Tage scheinen meist und vor Allem nur einen ruhmvollen Namen und die damit zuweilen in Gefolge befindliche ausgezeichnete äussere Stellung zu erstreben. Ist es ihnen aber in der That nur um die Ausbreitung ihres Namens zu thun, so würde ihnen jener Weg weit rathsamer sein, auf welchem sich begabte Forscher in den Rechts- und Naturwissenschaften, trotz der ausserordentlichen Zersplitterung der letzteren, mittelst einzelner ausgezeichneter Beiträge zur Bereicherung eines Sonderfachs oder Sonderzweiges namhaft gemacht haben. Sie würden, falls sie ihre Geisteskräfte entweder bloss der Grundlage, oder aber einem der Hauptzweige unserer Wissenschaft ausschliesslich widmeten, oder unsere Wissenschaft bei einem gemeinsamen Anbaue in irgend einem Punkte bereicherten, weit sicherer ihren an sich immerhin unphilosophischen Ehrgeiz befriedigen, als dadurch, dass sie das ganze Gebiet zu bewältigen und zu bearbeiten streben. Die Erfahrung lehrt uns reichlich, dass schon viele reichbegabte Köpfe auf diesem verkehrten Wege Zeit, Mühe und schwere Opfer aller Art vergeblich aufgewendet haben; indem sie weder von ihrer, noch von der Folgezeit aus dem namenlosen Dunkel der Masse hervorgesucht wurden. Der echte Philosoph soll zwar ehrliebend, aber nicht ehrgeizig, noch weniger ehrsüchtig sein. Aus Liebe und innerem Berufe soll er sich seiner begeisternden Wissenschaft weihen, als ein treuer Priester sich dem Dienste, der Förderung und Ausbreitung der Wahrheit und Weisheit hingeben; dabei soll er nicht vorerst seine Ehre und seine Wohlfahrt, sondern vor Allem die erhabene Würde der Philosophie, das Wohl seines Volkes und Zeitalters, das bessere Gedeihen der Zukunft und der ganzen Mensch-

heit ins Auge fassend. Hat er wirklich edles Metall aus den Schachten der Geistestiefen hervorgearbeitet, so wird ihm sicherlich wenigstens bei der dankbaren Nachkommenschaft Ehre und Ruhm und damit ein bleibendes Andenken in der Geschichte unserer ehrwürdigen Wissenschaft zu Theil werden.

Wie es nur eine Wahrheit gibt, deren Erforschung und Mittheilung Jeder von uns aus treuer Liebe sein Leben weiht, so soll uns fortan ebenfalls bei allen unseren Kämpfen, Berichtigungen, Verständigungen und gemeinsamen wie sonderheitlichen Strebungen nur die Liebe zur Wahrheit und der rege Eifer für Förderung unserer Wissenschaft und eines besseren gesellschaftlichen Lebens leiten. Wer jetzt noch von seiner Einzelstellung aus die Masse des Geleisteten verarbeiten und neugestalten zu können meint, der mag wohl von eitler Verblendung und thörichter Selbstüberschätzung, aber nicht von echter Liebe zur Wahrheit und zu unserer Urwissenschaft geleitet sein. Eben so wenig ist der ein redlicher Freund der Wahrheit und der Wissenschaft, der durch kleinliche Selbstvergötterung getäuscht, nur dasjenige für wahr halten oder gar als „die Philosophie der Gegenwart" anerkennen will, was er oder seine Meinungsgenossen geleistet haben; alles Uebrige dagegen für einen leeren Plunder erklärt, dessen Prüfung man sich ohne weiteres entschlagen dürfe. Der redliche Wahrheitsfreund ist vielmehr bescheiden und demüthig, er erkennt das beschränkte endliche Maass der Kräfte auch des begabtesten Einzelmenschen; er weiss aus der Geschichte der Philosophie, dass er bei allen etwaigen ausgezeichneten Anlagen, dennoch nur einzelne Bausteine zum Anbaue unserer tiefeingreifenden Wissenschaft beitragen könne, welche letztere ein mehrtausendjähriges Ergebniss aus den mühevollen Forschungen grosser Geister der gebildetsten Völker, ja ein Gesammtwerk der Menschheit ist. Nicht minder weiss er, dass ein jeder Einzelmensch eine ureigenthümliche Auffassungs- und Anschauungsweise besitze, die selbst bei geringeren Anlagen dennoch manches gute, und darum der Prüfung und Anbauung würdige Samenkorn zu Tage fördert. Ja er weiss sogar aus einer irrigen oder einseitig aufgefassten Ansicht die ihr zu Grunde liegende Wahrheit zu ermitteln, und durch Berichtigung und Ergänzung derselben ebenfalls die Wissenschaft und die Erkenntniss zu bereichern.

Die aufrichtige Wahrheitsliebe soll uns aber auch vor einem anderen, in den Parteikämpfen des Lebens so vieles Unheil stiftenden Fehler bewahren, ich meine vor der Anfeindung der Persönlichkeit. Auch wir haben uns in unseren Meinungskämpfen nicht immer von einem lieblosen Benehmen gegen einzelne unserer Fachgenossen frei gehalten, vor dem doch gerade wir uns insbesonders darum zu hüten hätten, weil man uns dasselbe im gewöhnlichen Leben viel höher anzurechnen pflegt, als anderen Leuten; denn nicht so ganz mit Unrecht will man bei uns Philosophen auch einen philosophischen Gleichmuth voraussetzen, dem es in aller Hinsicht nur um die Sache, in keinem Falle aber um Persönlichkeiten zu thun ist. Wer, statt Gründe für oder gegen aufgestellte Behauptungen vorzubringen, sich absichtlich hinter persönliche Angriffe und lieblose Verketzerungen steckt, der ist schon mit dieser That aus dem Kreise echter Philosophen ausgeschieden und hat sich des ehrwürdigen Namens eines Philosophen und Wahrheitsfreundes völlig unwürdig gemacht. Wer sich dagegen von kleinlicher Eigenliebe und lächerlicher Selbstvergötterung frei zu halten strebt; wem es wirklich und hauptsächlich nur um Wahrheit und Wissenschaft und reines Menschenwohl, nicht aber vorzüglich um sein liebes immerhin kleines Ich zu thun ist: der wird auch begründete Widersprüche und auf die Sache hinzielende Einwürfe mit pflichtgemässem Gleichmuthe ertragen, und dieselben entweder mit Gegengründen zu widerlegen suchen, oder aber ihre Richtigkeit bieder und ehrlich anerkennen. Dieses lässt sich nicht genug beherzigen, dass uns eine offene Anerkennung unseres etwaigen bisherigen Irrthums in allen Fällen weit mehr zur Ehre gereicht, als ein meuchlerisches Verstecken hinter absichtliche Trugschlüsse und schmähliche Persönlichkeiten, die uns gewöhnlich zuletzt die wohlverdiente Missachtung aller bessergesinnten Gebildeten zuziehen müssen.

Soll nun einmal die beklagenswerthe Stellung, die wir Philosophen nach innen und aussen unbestreitbar einnehmen, glücklich beendigt werden; wollen wir uns ernstlich die unserer Genossenschaft geziemende Selbstachtung und die ehrfurchtvolle Meinung der übrigen Wissenschaftforscher uns wieder erringen: so gibt es kein zweckmässigeres und sicherer zum Ziele hinführendes Mittel, als auch für uns das Panner der Verbrüderung und Innung aufzustecken, das, wie in allen menschlichen Lebensrichtun-

gen, so auch einzig in unserer sehr krankhaften Lage die völlige Auflösung und Zersetzung mit einer kräftigen Neugeburt zu vertauschen vermag. In unserem treuen Zusammenwirken wird dann sicherlich auch weit mehr als bisher die Leistung eines jeden Talentes ihre wohlverdiente anerkennende Würdigung finden, ohne dass es ihm desshalb noch künftighin nöthig scheinen würde, in jene selbstische und gefährliche System- und Originalitätsucht zu verfallen, die ihm meist ganz andere Früchte, als die erwarteten einträgt. In der brüderlichen Vereinwirkung wird, statt des bisherigen Unbeachtetlassens oder gar Anfeindens der Fachgenossen, auch bei uns Freundlichkeit und ein wohlwollendes Anerkennen der Strebungen und Leistungen des Anderen treten. So nur werden wir uns des bedeutungsvollen Namens eines Philosophen wieder würdig machen, den wir durch unser selbstsüchtiges Gebaren und Streben vielfach sachlich verloren haben.

Zur Erstrebung der deutschen Philosopheninnung bleibt, neben den bestehenden philosophischen Zeitschriften, noch die Gründung der jährlichen Philosophenversammlung zu gewärtigen, die uns bereits Fichte in seinem warmen Aufrufe an das Herz legte, und die höchst wahrscheinlich mit dem folgenden Jahre ins Leben tritt. Die Vortheile mündlicher Besprechungen sind im Allgemeinen schon so sehr anerkannt und hat Fichte für uns so einfach und treffend hervorgehoben, dass darüber kein weiteres Wort mehr zu verlieren sein dürfte, und ein Jeder mit eifrigem Gemüthe seine Theilnahme bewähren sollte.

In den Zeitschriften und in solchen jährlichen mündlichen Berathungen haben wir vorerst die wirksamsten Mittel unserer Verständigung und Einigung und unserer, seiner Zeit Ehrfurcht abnöthigenden Wiedergeburt. Benutzen wir diese dargebotenen Mittel treulich zu diesem segensreichen Zwecke, indem ein Jeder von seinem bisherigen Standpunkte aus mündlich und schriftlich eine redliche Verständigung erstrebt, sich an das gemeinsam Anerkannte anschliesst, auf die nächstwichtigen Verständigungsgegenstände hinweist, die Ausmittelung des gemeinschaftlichen Bauplanes einer allgemeinen deutschen Philosophie sich zu Herzen nimmt, und sich in allen diesen Hinsichten einer möglichst einfachen und klaren Sprache bedient. Nichts könnte uns zugleich in unseren Besprechungen und Verständigungen dienlicher und für uns deutsche Philosophen

zugleich ehrenhafter sein, als die Ausbildung einer möglichst deutschen philosophischen Wissenschaftssprache, wofür uns Krause bereits manche treffliche Vorarbeiten hinterlassen hat. Eine deutsche Wissenschaftsprache würde uns nämlich in unserm Zusammenwirken für Ausbildung und Neugestaltung der allgemeinen deutschen Philosophie insbesondere dadurch die wichtigsten Dienste leisten, dass sie uns jedenfalls das wechselseitige Verständniss und damit die zu erstrebende Ausgleichung und Versöhnung unseres bisherigen Vielspaltes sehr erleichtern und unsere babylonische Sprachverwirrung beendigen könnte, in welcher nicht selten ein und dasselbe Fremdwort von verschiedenen Denkern in verschiedenem, ja zuweilen selbst im entgegengesetzten Sinne genommen wird. *)

---

*) Ich habe in einer selbstständigen Abhandlung „die deutsche Wissenschaftsprache" (siehe Fichte's Zeitschrift Bd. XVI. S. 86 u. ff.) schon unsere Fachgenossen auf die hohe Wichtigkeit der Ausbildung einer möglichst deutschen Wissenschaftsprache insbesonders für die Philosophie aufmerksam zu machen gesucht. Ich habe dort die gelehrte Krankheit und Sünde der Entwürdigung und Entstelluug unscrer ehrwürdigen Muttersprache ausführlicher besprochen; ich habe auf die nachahmenswürdigen Bestrebungen vaterländischer Vorfahren und Zeitgenossen für Reinhaltung und Höherbildung unserer reichen Ursprache, auf die beifälligen Aussprüche eines Leibniz, Wolf, Kant, Fichte, Tieftrunk, Göttling und Krause für die Wichtigkeit und Verdienstlichkeit einer reindeutsehen philosophischen Sprache hingewiesen, und selbst einige unmassgebliche Besserungsvorsehläge dazu gemacht. Ich habe mich, dem Beispiele meines verdienstvollen Lehrers Krause folgend, ebenfalls in meiner „Lehre vom Menschen" und in meiner „Denkkunde" einer möglichst deutschen Schreibart befleissigt, und werde darin künftig, ungeachtet darüber bereits erduldeter hämischer Seitenhiebe, unentwegt fortfahren. Wenn uns auch nicht das vaterländische Zart- und Ehrgefühl von selbst für Reinhaltung unserer schönen Sprache von fremdem Wuste anregen kann, so sollte uns endlich doch der wohlverdiente Spott fremder Schriftsteller vor der fortwährenden leichtsinnigen Entweihung derselben heilen; in welcher Entweihung gerade die sehr beherzigenswerthe Ursache liegt, dass im Gegensatze zu den Schriften anderer Völker unsere deutschen gelehrten Schriftwerke nicht volksthümlich werden und damit den wichtigsten Theil ihres Zweckes verfehlen. [Der Herr Verfasser hatte hier das bisherige Thema noch weiter ausgesponnen; aus Mangel an Raum musste aber der Aufsatz etwas abgekürzt werden.]

Die Redaktion.

2. Wie muss das Prinzip der Philosophie beschaffen sein.

In Ansehung unseres zu erzielenden wechselseitigen Verständnisses möchte es nun vorerst nicht leicht einen würdigeren Gegenstand unserer allseitigen Besprechung geben, als das Prinzip der Philosophie, womit bereits Reiff im 1. Hefte dieser Jahrbücher (S. 68 — 108) seine Mitarbeit eröffnet hat, und woran ich ebenfalls meine Mitwirkung anknüpfen will. Gerade die verschiedenen Ansichten über diesen hochwichtigen Gegenstand dürften mitunter die vorzüglichste Grundlage der immer mehr um sich greifenden Zersplitterung unserer heutigen Philosophie bilden. Beruht doch eine der nächsten Ursachen davon, dass wir wiederum mit einer Fluth neuer Systeme überschwemmt werden, in einem vorherrschenden Hange für Aufsuchung neuer Prinzipien der Philosophie. Und doch sind wir fast alle darin einverstanden, dass es nur Ein wahres Prinzip der Philosophie geben könne! Ist es uns nun mit unserem Vorhaben eines kräftigen Zusammenwirkens für den Ausbau einer allgemeinen Philosophie Ernst; wollen wir wahrhaft eine Versöhnung der auseinanderlaufenden Richtungen der deutschen Philosophie zu unserer eigenen Ehre, und unserem Volke zum Ruhme erstreben; wünschen wir das begeisternde Streben nach Einheit der deutschen Volksstämme unsererseits zunächst durch die Einheit der deutschen Philosophie zu unterstützen: so müssen wir uns vor Allem über das Prinzip der Philosophie und seine Auffindung verständigen. Ist uns diese allerdings sehr schwierige Verständigung einmal nur im Allgemeinen gelungen, dann wird uns auch die Bearbeitung der untergeordneten Zweige der Philosophie und die Durchbildung derselben im Allgemeinen und Besonderen leichter von Statten gehen. Benützen wir nun vorläufig zu dem Zwecke unserer allgemeinen Verständigung über das Prinzip der Philosophie die philosophischen Zeitschriften; prüfen wir die Gründe für oder gegen die in der Gegenwart aufgestellten Ansichten über dasselbe, und bereiten wir so diesen hochwichtigen Gegenstand für den mündlichen Austausch und die etwaigen Schlussfassungen in unseren jährlichen Versammlungen vor.

Den Anfang dieser Prüfung will ich gleich mit dem von Reiff in der bezeichneten Abhandlung aufgestellten Prinzipe machen, und zwar in der Art, dass ich folgende Fragen untersuche:

1) Wie muss das Prinzip der Philosophie beschaffen sein?

2) Kann das Reiff'che Prinzip den Grundstein für die zu erstrebende allgemeine Philosophie bilden?

3) In wieweit dürfte das von Krause aufgestellte Prinzip und die Aufsuchung desselben auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen?

Wenn ich gerade das Reiff'sche Prinzip zuerst meiner Prüfung unterwerfe, so hat dieses Verfahren seinen Grund vorzüglich darin, dass Reiff mit seiner Abhandlung „über das Prinzip der Philosophie" bereits unsern ersten nothwendigen Verständigungsgegenstand zur Sprache brachte und ihn in einer Weise durchführte, die meiner innigen Ueberzeugung nach im Allgemeinen verfehlt ist. Reiff übt aber nicht mit Unrecht theils durch den in seinen Schriften entwickelten Scharfsinn, theils durch seine Persönlichkeit einen nicht unbedeutenden Einfluss auf einen Theil unserer Fachgenossen und seine Zuhörer aus; ja seine Lehre soll sogar in Erdmann's Vorträgen als „die Philosophie der Zukunft" verkündet werden. Aus diesen Gründen darf Reiff's Ansicht über das Prinzip der Philosophie durchaus nicht mit gleichgültigen Augen angesehen, sondern sie sollte einer allseitigen ernstlichen Prüfung aller unserer Fachgenossen unterworfen, das Wahre daran redlich anerkannt, das Irrige dagegen mit aller einer so hochwichtigen Angelegenheit gebührenden Ruhe und Leidenschaftlosigkeit abgewiesen werden. Die mich bei meiner Prüfung leitenden Grundsätze habe ich oben bereits ausgesprochen; ich habe hier nur noch beizufügen, dass ich es für eine heilige philosophische Pflicht halte, irrigen Grundlehren angesehener Denker mit aller Bestimmtheit und wahrheitliebenden Freimüthigkeit dann entgegen zu treten, wenn daraus andere schädliche Irrthümer hervorgehen und sie einen gewichtvollen Einfluss auf Andere ausüben könnten. Indem es mir rein um einen uns Allen gleich ernsten Gegenstand zu thun ist, brauche ich nur noch zu bemerken, dass mich um so weniger ein missgünstiges Gefühl gegen Herrn Reiff anregen soll, als ich ihm persönlich wegen seiner warmen öffentlichen Empfehlung mei-

ner „Lehre vom Menschen," die erste von allen bisherigen Empfehlungen, zu immerwährendem Danke verpflichtet fühle.

Die Philosophie soll als die reine Erkenntniss der Wesenheit der Dinge und als die durch die reine Vernunft gebildete Wissenschaft ein wohlgliediges Ganze gewisser Erkenntniss sein, in welchem zugleich eine jede Einzelerkenntniss mitenthalten und nöthigenfalls zu begründen ist. Die Philosophie soll sonach, um mit den gewöhnlich gebrauchten Worten zu reden, ein Organismus oder ein System unsers Wissens sein, welches dem gegenständlichen (objectiven oder realen) Gliedganzen der Dinge vollständig entspricht, und welches somit alles Ahnen, Vermuthen, Meinen und Glauben ausschliesst. Das Hauptkennzeichen einer jeden wohlgeordneten Gliederung in der Natur wie im Geistigen, in Wissenschaft und Kunst, besteht nun aber darin, dass sie Einheit, innere Gegenheit und Vereinheit habe. Jedes Wesentliche muss nämlich zunächst in seiner Einheit als dieses eine selbe und ganze Wesentliche, dann aber auch in seinen inneren Gegensätzen, Unterschieden, Gliedern und Theilen, und zuletzt in dem innigen Zusammenhange und Einklange der inneren Unterschiede und Theile unter sich und mit dem Ganzen betrachtet werden, welche letztere Grundwesenheit der Dinge die Vereinheit ist. Ich bitte, den zuerst durch Krause dargestellten wichtigen Unterschied zwischen Einheit und Vereinheit (auf den ich bereits in meiner Abhandlung über Krause's Philosophie in Fichte's Zeitschrift Bd. XV. S. 84 u. ff. aufmerksam machte) hier scharf in's Auge zu fassen. Dieser Unterschied wird von dem grössten Theile unserer Fachgenossen bis zur Stunde noch übersehen, was manche Unklarheit und Verwirrung hervorruft; indem z. B. die Verwechselung des Monismus und des Pantheismus, d. i. der Eingott- und der Allgottlehre, von welchen jene auf die Einheit und diese auf die Vereinheit sich stützt, gerade in der nicht strengen Unterscheidung beider Grundwesenheiten begründet wird. Die Krause'sche Philosophie vermengt jedoch beide Grundwesenheiten nicht mit einander, wie dieses meist von Reiff geschieht; sie erkennt ein Wesentliches nach seiner Einheit vorzüglich in seiner einen selbstständigen und ganzen Ungeschiedenheit als dieses, ohne dabei noch oder erstwesentlich an seine inneren Theile und Unterschiede und an deren Verbindung zu denken, die wir bei schärferer Betrachtung

allerdings in ihm finden, so z. B. in dem Gedanken des Einen Ich, d. i. des Ich überhaupt, in dem Gedanken der Einen Natur, d. i. der Natur überhaupt u. s. w. Die Vereinheit dagegen setzt den Gedanken des Unterschiedes und die Erkenntniss derjenigen Theile bereits voraus, die in ihr die Vermählung eingegangen sind; so denken wir uns z. B. unseren Leib gewöhnlich nur nach seiner Einheit oder nach seinem ungeschiedenen Ueberhauptsein, der Anatom und Physiolog dagegen betrachtet denselben auch nach den innerlich verbundenen Theilen und Gliedern, d. i. nach der Vereinheit. Die vollständige Vereinheit aller in einem Wesenlichen verbundenen Theile und Eigenschaften wird darum gewöhnlich auch die Allheit oder Totalität genannt. Die Einheit ist ein eherer und höherer Begriff als die Vereinheit, denn erstere kann man denken, ohne dabei gerade schon an letztere denken zu müssen; man kann aber umgekehrt die Vereinheit nur denken, wenn man schon den Gedanken der Einheit und der in ihr unterschiedenen Theile kennt. Die Vereinheit ist sonach eine Weiterbestimmung oder eine Determination der höheren oder abstracteren Einheit, die innere Fülle und der vollständig ausgedrückte Inhalt derselben. Ja unsere Schule geht noch weiter und bestimmter; sie unterscheidet nämlich neben der Einheit und Vereinheit noch die Ureinheit, und versteht unter letzterer die Einheit, sofern sie vor und über und also im Gegensatze mit den in ihr unterschiedenen Gliedern aufgefasst wird, und sofern sich die Einheit nicht in die ihr untergeordneten Theilwesenheiten auflöst, sondern noch vor und über denselben fortbesteht; so bildet z. B. nach den Lehren der Physiologie das Nervensystem die Ureinheit aller Leibessysteme, das Hirn wiederum die Ureinheit vom Nervensysteme, das verlängerte Mark ebenso vom Hirn; ferner ist Gott als Urwesen, als die Ureinheit von dem unendlichen Wesengliedganzen anzusehen. So habe ich in meiner Lehre vom Menschen diesen nach der Einheit als Ich überhaupt, nach der Ureinheit als Urich, und nach der vollständigen Vereinheit oder Allheit als Seele darzustellen gesucht. So denkt Krause Gott nach der Einheit als Einwesen oder Absolutes (entsprechend dem einseitigen Monismus Spinoza's), nach der Ureinheit als Urwesen vor und über der Welt und als Schöpfer derselben (entsprechend dem einseitigen Deismus und dem dualistischen Theismus der mei-

sten Theologen) und nach der Verein- oder Allheit als Verein- oder Allwesen (entsprechend dem einseitigen Pantheismus): so dass in seinem Systeme die einseitige Einheit und die einseitige Zweiheit nebst der einseitigen Verein- oder Allheit überwunden, die Wahrheit dieser einseitigen Gottschauungen zu einem völlig abgerundeten Gliedganzen aus, in, unter und durch die Einheit verbunden, und sonach Gott als Ein- ur- allwesen erkannt wird.

Die Einheit der Philosophie spricht sich zuoberst darin aus, dass alle unsere Erkenntnisse zuhöchst nur Eine Erkenntniss, dass all' unser philosophisches Wissen an sich nur Eine Wissenschaft ist. In dieser Einen oder ungeschiedenen Erkenntniss müssen wir nun bei einer schärferen Betrachtung ebenfalls einen inneren wesenlichen Gegensatz in's Auge fassen, nämlich einerseits den erkennenden Geist (das Subject), andererseits das erkannte Wesenliche (das Object). Da es nun ein hier nicht näher nachweisbares, allgemeines Denk- und Wesengesetz (ein logisches und reales Grundgesetz) ist, dass dasjenige, was vom Ganzen und Allgemeinen gilt, auch von seinen untergeordneten Theilen, Sonderheiten und Einzelheiten gelte: so muss die Einheit der Erkenntniss in untergeordneter Weise auch gelten als Einheit des Erkennenden und als Einheit des Erkannten; mit anderen Worten: es gibt eine subjective oder formale Einheit unseres Erkennens und eine objective, reale oder materiale Einheit der erkennbaren Dinge. Wie unser Geist an sich Einheit hat, so soll auch sein Erkennen Einheit bewähren; und wie die erkennbaren Dinge, und also wir mit ihnen, an sich in einer höheren Einheit stehen, das gegenständliche Gliedganze (das reale System) und zuhöchst Ein Wesenliches sind: so soll auch deren Erkenntniss ihre treue Abspiegelung im Geiste sein, ohne Rücksicht auf die besonderen Zustände der Persönlichkeit, des Zeitalters u. s. w. Daraus folgt, dass die Einheit der Philosophie, als Wissenschaft des Wesenlichen, die Einheit unseres Erkennens und die Einheit alles Wesenlichen in sich einschliesst.

Die Einheit der Philosophie wird nun meist in dem Gedanken ihres Prinzipes ausgedrückt, indem man besonders seit dem älteren Fichte, mit Ausnahme der Herbart'schen Richtung, fast allgemein die Forderung an die Philosophie stellt, dass sie Ein

Prinzip habe, mittelst dessen alles Wesentliche erkannt und nöthigenfalls bewiesen werde. Die Einheit der Philosophie besteht sonach in der Einheit ihres Prinzipes; ja dieses ist auch die Grund- und Urerkenntniss aller einzelnen Erkenntnisse, besteht vor und über denselben und ist so selbst zugleich die Ureinheit der Philosophie. Da nun unser Erkennen Einheit haben, es aber auch die Einheit der Dinge oder die Einheit des Wesenlichen treulich abspiegeln, d. i. wahrhaft sein soll: so folgt, dass die Eine die Einheit des erkennenden Geistes und die des erkennbaren Wesenlichen in sich einschliessende Erkenntniss selbst das Eine Prinzip ist. Da nun die Eine Erkenntniss diese beiden ihr untergeordneten Einheiten in sich fasst und sie zugleich das Eine Prinzip ist, so unterscheiden wir sonach auch in dem Einen Prinzipe eine ingeistige (subjective) und eine gegenständliche (objective) Seite, d. i. wir unterscheiden in dem Einen Prinzipe das Erkenntnissprinzip (das subjective oder formale Prinzip) und das Wesen- oder Sachprinzip (das objective, materiale oder reale Prinzip). Und da alle wesentliche Unterschiede und wahren Gegensätze einander bei tieferer Betrachtung voraussetzen und einander zu durchdringen streben, so sind auch beide Prinzipien in stetiger Wechselwirkung mit einander, und darum in der Philosophie zu einem Vereinprinzipe zu verbinden. — Das Eine Prinzip der Philosophie ist sonach in sich zugleich das Erkenntniss- und Sachprinzip und beide in ihrem Vereine.

Dieser Grundsatz ist für die Philosophie von der höchsten Wichtigkeit; denn nehmen wir nur einseitig und ausschliesslich das Erkenntnissprinzip für die Philosophie an, so kommt unser Erkennen nicht über sich selbst hinaus, und es bleibt uns dann immer wieder die Beantwortung jener berühmten Kant'schen Frage übrig: „Wie kommen wir dazu, unseren Gedanken äussere Sachgültigkeit zuzuschreiben?" Wir haben dann nur eine ingeistige, aber keine gegenständliche oder sachgültige Philosophie. Hat uns nur das Sachprinzip ausschliessliche Geltung und leugnen wir die Einheit unserer Erkenntniss, d. i. verzweifeln wir an der reinen Vernunfterkenntniss und somit eigentlich auch an der Möglichkeit der Philosophie überhaupt: so leugnen wir damit augenscheinlich auch das Sachprinzip. Unsere Erkenntniss ist nämlich auch etwas Sachliches

und Wesenliches, sie ist eine Eigenschaft, ein Zustand und eine Thätigkeit unseres Geistes, ist insofern und weil der Geist ein Wesen ist, auch in dem Einen Sach- und Wesenprinzip mitbegründet; und weil das Sachprinzip Einheit hat, so muss nach dem Gesetz der Verhältnissgleichheit oder Proportionalität auch ihm entsprechend unsere Erkenntniss, als Sachliches, Einheit haben. Ueberhaupt muss das förmliche oder formale Erkenntnissprinzip, weil jede Form an einem Gehalte ist, beide sich entsprechen und wechselseits voraussetzen, und weil jede wahre Erkenntniss eine treue Abspiegelung der Dinge in unserem Geiste ist, dem Sach- oder Wesenprinzipe entsprechen. Weil ferner unser erkennender Geist sachlich oder real und als solcher nur im Sachprinzipe zu erklären ist, so lässt sich auch das Prinzip unseres geistigen Erkennens, oder das Erkenntnissprinzip nur durch das Sachprinzip erklären. Das Erkenntniss- und Sachprinzip verhalten sich zu einander wie Form und Gehalt, beide setzen einander voraus, ergänzen sich und bedingen einander, keines kann ohne das andere, sondern nur mit dem anderen wahrhaft gedacht werden. Daraus ergibt sich die Zweckmässigkeit und die Nothwendigkeit der wechselseitigen Entsprechungen derselben auch in der Philosophie, und die Verbindung des Erkenntniss- und Sachprinzipes zum Vereinprinzipe in dem Einen Prinzipe. Ebenso folgt daraus, dass dasjenige Wesenliche, welches als das Eine Prinzip der Philosophie anzuerkennen ist, das Erkenntniss- und Sachprinzip und beide im Vereine umfassen müsse.

Wir haben oben bei der Einheit auch die innere Unterschiedenheit oder Gegenheit und die Vereinheit im Allgemeinen besprochen; da nun die Einheit der Philosophie zugleich die Einheit ihres Prinzipes ist, die Philosophie aber ein wohlgeordnetes Ganze gewisser Erkenntniss sein soll: so müssen die in der Einen Erkenntniss unterschiedenen und verbundenen einzelnen Erkenntnisse an und in dem Prinzipe selbst und als bestimmt durch dasselbe gefunden werden. Das Prinzip ist sonach zugleich der Grund des erkennbaren Mannigfaltigen, und eben darin liegt die Beweisfähigkeit des letzteren im Prinzipe. Während nun aber alles dem Prinzipe Untergeordnete in demselben bewiesen werden kann, muss es selbst über allen Beweis erhaben, unableitbar, unmittelbar einleuchtend, **an sich selbst gewiss** sein. **Beweisen** heisst nämlich

etwas in seinem höheren Grunde, d. i. in seinem Prinzipe nachweisen. Sollte nun das Eine Prinzip beweisbar sein, so müsste es selbst wiederum einen höheren Grund voraussetzen, es wäre mithin gar nicht selbst das Eine Prinzip. Da nun alles Erkennbare entweder das Eine Prinzip selbst oder ein ihm untergeordnetes Wesenliche ist, so folgt, dass das Prinzip der Philosophie allumfassend sein müsse; dass somit alles Geistige, Körperliche etc. in und unter ihm und als durch es begründet zu denken ist; dass sonach das Prinzip nicht etwa nur, wie Manche wollen, ein Anfangs- oder Ausgangspunkt der Wissenschaft, sondern vielmehr die ganze Wissenschaft nur seine entfaltete Schauung ist. Insofern stimme ich mit Reiff vollständig überein, wenn er S. 88 im ersten Hefte dieser Jahrbücher sagt: „Im Prinzipe der Philosophie muss Alles schon dem Keime nach d. h. noch ungeschieden, enthalten sein, um aus ihm entwickelt zu werden."

Weil nun das Prinzip an sich einleuchtend, unmittelbar gewiss, selbstständig in aller Hinsicht und von nichts Innerem und Aeusserem abhängig, durch nichts Inneres und Aeusseres erklärbar oder bedingt ist: so kann man es allerdings insofern auch, aber nicht nur oder hauptsächlich, das Unbedingte oder Absolute nennen. Ebenso lässt sich das Prinzip auch, weil es allein wahrhaft ganz, allumfassend, nichts Anderes ausser ihm, es also durch nichts begrenzt ist, aber nicht bloss oder hauptsächlich, als das Unendliche bezeichnen. Die Eigenschaften des Unbedingt- und Unendlichseins sind jedoch nicht die ausschliesslichen, noch selbst die Eine selbe und ganze Wesenheit des Prinzips, sondern nur einzelne Wesenheiten desselben neben und mit andern, welche die Grundwissenschaft oder Metaphysik näher anzugeben hat. Aus diesem Grunde bleibt die Benennung des Prinzips nach einer dieser Wesenheiten oder auch nach beiden immer einseitig und mangelhaft. Ja da auch die Einheit eine Wesenheit ist, und da eine jede Wesenheit ein Wesen voraussetzt, an dem sie sich als dessen Eigenschaft befindet; so leuchtet hier auch ein, dass das Eine Prinzip nicht einmal unter der Form der Einheit, ja nicht einmal unter der einen selben und ganzen Wesenheit, sondern nur als das Eine selbe und ganze Wesen, oder ganz kurz als Wesen erkannt und ausgesprochen werden kann.

Es bleibt uns nun noch die Lösung der Frage übrig: ob das Prinzip der Philosophie in Form des Begriffes, Urtheils oder Schlusses zu denken sei? Dass diese Frage nicht ganz gleichgültig ist, geht schon daraus hervor, dass Leibniz, Wolf, Kant, Fichte und anfangs auch Schelling behaupteten: das Prinzip müsse als absolut erster Satz in Form eines Urtheils gedacht werden. Andere lehrten: das Prinzip sei ein Begriff, eine Idee; wiederum Andere meinten: man müsse vom gewöhnlichen Bewusstsein aufsteigen und so die Daseinheit oder Existenz des Prinzips erschliessen, es mithin in Form eines Schlusses denken. Bei einer strengeren Prüfung ergibt sich jedoch, dass das Prinzip weder ein Begriff im gewöhnlichen Sinne, noch ein Urtheil, noch ein Schluss sein könne.

Versteht man nämlich unter Begriff, wie dieses die Ansicht der gewöhnlichen Logik ist, den Gedanken des Allgemeinen, Ewigen, Unveränderlichen (d. i. des Abstracten) der Dinge im Gegensatze zu dem Einzelnen, Geschichtlichen, Sinnlichen, Veränderlichen (d. i. zu dem Individuellen und Concreten): so kann das Prinzip nicht als Begriff gedacht werden; denn es muss als die Eine ungeschiedene Erkenntniss über dem Gegensatze des Allgemeinen und Einzelnen stehen und diesen selbst in sich fassen. Wird jedoch unter Begriff, wie in meiner Denkkunde, die Gehaltschauung eines Wesenlichen gedacht, wonach wir nämlich dasselbe in seinem einen selbstständigen und ganzen Gehalte, d. i. nach seinem ungeschiedenen Inhalte denken, also ohne Hinsicht auf die inneren und äusseren Verhältnisse, in denen es sich noch weiter befinden mag: so kann man in diesem Sinne wohl sagen, dass das Prinzip ein Begriff sei. Auch in dieser Hinsicht bin ich ganz mit Reiff einverstanden, wenn er a. a. O. S. 88 lehrt: „Das Prinzip der Philosophie kann nicht das abstracte, das leere Sein sein; denn aus diesem kann nichts entwickelt werden, d. h. es ist kein Prinzip. Das Prinzip der Philosophie muss ein bestimmter, inhaltsvoller Begriff sein, weil aus diesem allein weitere Begriffe folgen können, nicht eine leere Abstraction, aus welcher nichts folgen kann." Ebenso stimme ich im Allgemeinen Reiff's Bemerkungen (S. 89) gegen den Hegel'schen Anfang der Philosophie bei, der bekanntlich mit dem leeren und unbestimmten Sein anhebt; endlich theile ich auch die auf S. 93 ausgesprochene Ansicht, dass es dem Prin-

zipe der Philosophie darum zu thun sein müsse, nicht der absoluten Abstraction zu verfallen (wobei jedoch die Verpersönlichung desselben nicht ganz geeignet sein möchte).

Das Prinzip der Philosophie kann aber auch kein in Form eines Urtheiles ausgesprochener Satz sein. Im Urtheilen oder Verhältnissdenken findet das Erkennen der inneren und äusseren Verhältnisse der Dinge statt. Jedes Urtheil besteht aus zwei wesenlichen Gliedern, die mittelst des Bandes auf einander bezogen werden. Es setzt sonach das Urtheil die Erkenntniss der beiden mittelst des Bandes in das Verhältniss zu setzenden Glieder schon voraus. Nun kann aber das Prinzip als der Eine oberste Grundgedanke nicht aus zwei Gliedern bestehen, sondern lediglich nur aus einer einfachen Gehaltschauung oder aus einem einfachen Begriffe in dem oben angegebenen Sinne; denn es steht mit nichts Aeusserem darum in einem Verhältnisse, weil nichts ausser ihm gedacht werden kann, und verhält sich zu dem Innern nicht als gleichstufig oder gleichartig, sondern wie das Obere, Höhere, Ganze zu dem Untern, Niedern und Theile.

Noch weniger kann das Prinzip der Philosophie in Form eines Schlusses gedacht werden, in welchem zwei oder mehrere Urtheile nach dem Grund- und Folgeverhältniss so mit einander verbunden werden, dass das eine davon als das Grundurtheil (*praemissa*), das andere dagegen als das Folgeurtheil oder der Schlusssatz (*consequentia*) angesehen werden muss. Der Schlusssatz ist also eine durch ein Grundurtheil vermittelte Erkenntniss; er ist sonach gerade das Gegentheil vom Prinzip, als der unmittelbar und an sich gewissen Erkenntniss, durch welche erst alle andere Erkenntniss vermittelt oder bewiesen werden kann.

Fassen wir das bisher über die wesenliche Beschaffenheit des Prinzipes Abgehandelte in Uebersicht zusammen, so ergibt sich Folgendes: Das Prinzip ist selbst die Einheit und die Ureinheit der Philosophie; das Prinzip der Philosophie ist nicht bloss Erkenntniss- noch bloss Sachprinzip, sonderu schliesst beide in ihrer Verbindung in sich; das Prinzip der Philosophie ist sowohl in Ansehung des Erkennens, als in Hinsicht des Erkennbaren allumfassend; das Prinzip der Philosophie kann nicht bloss als das Unbedingte oder als das Unendliche, noch mit-

telst der Einheit und selbst nicht einmal mittelst der Einen Wesenheit bezeichnet werden, sondern nur mit dem Ausdrucke: **Wesen**; das Prinzip der Philosophie ist weder in der Form eines abstracten Begriffes noch in Form eines Urtheiles oder Schlusses zu denken. (Vergleiche auch Krause's Ansicht über das Prinzip in dessen Vorlesungen über das System der Philosophie S. 7 u. ff.)

(Fortsetzung folgt.)

VII.

Von der Reform der Logik und dem Kriticismus Kants.

Ein Entwurf

von

Dr. Friedrich Harms.

Von der Kantischen Philosophie gibt es drei verschiedene Ansichten, welche eine allgemeinere Verbreitung gefunden haben. Dieselben stehen in Verbindung mit drei Richtungen der Philosophie, welche sich in Veranlassung des Kriticismus gebildet haben. Zwei dieser Richtungen stimmen mit dem Resultate der Kantischen Philosophie, dass das Wesen der Dinge nicht zu erkennen sei, scheinbar überein, welches von der dritten bestritten wird. Allein das gewonnene Resultat charakterisirt eine Philosophie nur in Verbindung mit der Entwickelung derselben aus seiner Grundlage. Desshalb, ob und inwiefern jene Beistimmung oder der Widerstreit in der That eine verschiedene Erkenntniss vom Kriticismus involvirt, lässt sich nur aus der Auffassung von der Grundlage und der Art, wie aus derselben der kritische Idealismus gewonnen ist, bestimmen. Die Erkenntniss hiervon ist aber in den drei Richtungen so verschieden, wie sie selbst verschieden sind.

In dem Resultate des Kriticismus liegt ein Widerspruch, der den Kantianern selbst verborgen blieb, welchen aber die fortschreitende Philosophie herausstellte.

Der kritische Idealismus, wie Kant seine Lehre nannte, widerspricht sich darin, dass er annimmt, Dinge an sich seien Ob-

jecte der Erkenntniss und werden doch nur als Erscheinungen erkannt. Der Widerspruch, den diese Lehre involvirt, kann sowohl in dem Begriffe der Erscheinung, des Erkennens, wie des Dinges an sich dargelegt werden. Die Verschiedenheit der nachkantischen Philosophie stellt sich daran heraus, in welchem dieser Begriffe sie den Widerspruch der Kantischen Lehre auffand und wie sie demgemäss eine Fortbildung der Philosophie lehrte.

In dem Begriffe des Dinges an sich fanden Fichte und die ihm folgten, den Widerspruch der Kantischen Philosophie, in dem Begriffe der Erscheinung Herbart, in dem des Erkennens Fries und die Seinigen. Indem sie diese Widersprüche eliminirten, knüpften sie an die so gereinigte Kantische Lehre ihre Untersuchung an und führten diese zu neueren philosophischen Systemen aus.

Der widersprechende Begriff eines Dinges an sich wird aufgehoben, indem der kritische Idealismus Kants in einen metaphysischen Idealismus umgewandelt wird. Der Idealismus sei das wahre Ergebniss der Kantischen Untersuchung, und darnach der widersprechende Begriff des Dinges an sich aufzuheben. Das Ding an sich kann nicht gedacht werden, wie es bestimmt wird. Es ist das vor und ausser dem Gedanken Bestimmte, allein dennoch Object des Gedankens. Vor und ausser dem Gedanken kann es nicht gedacht werden, anders denn durch und für den Gedanken bestimmt. Ding an sich sei daher nur etwas Negatives am Gedanken, daher nicht vor und ausser demselben etwas, sondern in Wahrheit der Inhalt des Gedankens selbst. Der Idealismus besiegte den Kriticismus, indem er den Begriff des Dinges an sich aufhob. Dieser metaphysische Idealismns bildete die Grundlage theils einer ausschliesslich ethischen, theils mehrerer pantheistischen Weltanschauungen.

In dem Begriffe der Erscheinung fand Herbart den Widerspruch des kritischen Idealismus, und knüpfte seine eigene Lehre an einen skeptischen Realismus, der darin verborgen lag, an. Die Erscheinungen sind widersprechend, sowohl das, was erscheint, als das, dem es erscheint. Das Ding an sich erscheint vielfach beschaffen und veränderlich, und ist diess nicht; das Ich stellt sich selbst in's Unendliche vor, ohne sich vorzustellen. Dass diess Widersprüche sind, beruht auf einer Voraussetzung, auf dem Begriffe des Seins, den Kant gefunden, aber nach Herbart nicht an-

gewandt hat. „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche;“ „das Mögliche bedeutet den Begriff, das Wirkliche aber den Gegenstand und dessen Position,“ sei der Kern der Kantischen Lehre. (Herbart, allgem. Metaphysik §. 32.) Der Begriff des Seins, die einfache Position, verträgt sich nicht mit den mannigfaltigen, veränderungsvollen und vorgestellten Erscheinungen. Daher ist in ihr der Widerspruch, und er werde gelöst durch die Metaphysik auf Grundlage des Begriffes der „einfachen Position.“ Der Verfasser dieser Metaphysik nennt sich einen „Kantianer vom Jahre 1828,“ weil auch er sagt: die einfachen Wesen sind uns unbekannt. Dieser Skepticismus bleibt das Verknüpfende, denn von der Kantischen Lehre selbst behielt sie nur den Begriff der Position, in der That ohne die Setzung von etwas, das, wie Kant forderte, „durchgängig in sich selber bestimmt“ ist.

In dem Begriff des Erkennens haben diejenigen, welche durch Ausbildung der Anthropologie und Psychologie den kritischen Idealismus weiter führen wollten, den Widerspruch derselben gefunden. An Jacobi schlossen sie sich an, Kant sahen sie darin fehlen, dass er sowohl in der Art seiner Untersuchung sich, wie sie meinten, auf einen zu hohen Standpunkte stellte, und die Vernunft nicht frühe genug gefangen nahm. Kant hätte wie Locke verfahren müssen, „eine empirische Ableitung geben, statt einer Kritik eine blosse Physiologie des menschlichen Erkennens bearbeiten und darauf die Philosophie erbauen müssen.“ „Allein, eine Deduction der reinen Begriffe *a priori*, sagt Kant, kommt dadurch niemals zu Stande, die eigentlich gar nicht Deduction heissen kann, weil sie eine *quaestio facti* und nicht *quaestio juris*, wie er verlangte, heissen kann.“ (Kant, s. W. v. Rosenkranz B. II. S. 84.) Dann widerspreche sich Kant auch darin, dass er das Erkennen selbst auf das Absolute bezog, während dasselbe nur in Glauben unmittelbar erfasst werden könnte. Der Begriff des Erkennens müsse daher durch ein unmittelbares Wissen eingeschränkt und selbst empirisch untersucht werden; dann finde eine neue Begründung der Philosophie statt.

Diese beiden letzten Bestrebungen der Kantischen Philosophie weiter zu führen durch die Lösung des Widerspruches im Begriffe der Erscheinung und des Erkennens, die scheinbar dem Resultate des Kriticismus beistimmen, können wir nur ansehen als Wieder-

holungen vorkantischer Philosophie. Die von der Logik getrennte „formale Metaphysik“ Herbart's, und die von der Philosophie getrennte Untersuchung der Erkenntniss, die „empirische Psychologie und Anthropologie“ repräsentiren in der Entwickelung der deutschen Philosophie nur die „dogmatische Metaphysik“ und „Psychologie“ Wolf's und Locke's.

Diese beiden Richtungen jedoch, wie das Bestreben der „Fichteaner“ setzen voraus, es sei in der Kantischen Philosophie ein Wahres enthalten, das durch die Aufhebung des Widerspruchs im kritischen Idealismus zu seiner Entwickelung durch sie gekommen sei. Dieser Kern ist aber das eine Mal der Idealismus, dann der Begriff des Seins, und endlich die psychologische Untersuchung zur Begründung der Philosophie.

Darnach werden drei verschiedene Ansichten von der Kantischen Philosophie für die wahre ausgegeben, welche in der That auf dieselbe Weise begründet sind. Wir halten keine der drei Ansichten für eine adäquate Erkenntniss der Kantischen Philosophie, schliessen vielmehr aus ihrer Begründungsweise, dass in Kant in der That eine andere enthalten sein muss. Das Wesen des Kriticismus kann keineswegs erkannt sein, wenn so verschiedene Ansichten dafür ausgegeben werden.

Nach der Art, wie diese drei Ansichten begründet werden, sind alle drei gleich berechtigte. Die Widersprüche, von deren Lösung sie anheben, sind im kritischen Idealismus enthalten, und ebenso jene drei Elemente, welche die Grundlegung der Fortentwickelung der Philosophie geworden sind. Dennoch muss behauptet werden, es seien drei Ansichten, welche nur durch die Auffassung des Resultates der kritischen Philosophie vermittelt sind. Dieselbe getrennt von der Untersuchung, wodurch es gewonnen, wie der begründenden Begriffe, woraus es abgeleitet worden, untersucht, kann aber auch nur eine einseitige Erkenntniss der ganzen Denkweise geben.

Wie man ein grosses Gemälde in der Nähe nicht überblicken und als ein Ganzes erkennen kann, so möchte es sich auch mit jenen drei Ansichten verhalten, deren Urheber dem Kriticismus so nahe gerückt waren, dass sie das Ganze nicht in der Einheit erkennen konnten. Daher sehen wir auch, dass sie, statt an der Grundlage und der Methode der kritischen Philosophie, nur an dem Re-

sultate derselben anknüpfen. Dieses lag ihnen zunächst. Dasselbe umzugestalten durch die Lösung seiner Widersprüche, war ihr Bestreben, ohne dass sie in Wahrheit auf die grundlegenden Begriffe, woraus, und die Untersuchung selbst, wordurch es gewonnen war, zurückgingen.

Weder der Idealismus, ob als ethischer oder pantheistischer ist einerlei, noch jene skeptische und dogmatische Metaphysik, noch die „empirische Psychologie“ kann die Fortentwickelung des Kriticismus enthalten. Weil sie den „Kriticismus“ und „seine Basis“ haben liegen lassen, und nur von dem Resultate einen Theil zur Entwickelung gebracht haben.

Wir wollen versuchen, in Folgendem eine andere Ansicht vom Kriticismus aufzustellen, welche, vermittelt durch die gewonnenen Ansichten, in grösserer Ferne vielleicht eine adäquate Erkenntniss dieser Philosophie giebt.

Kant behauptete, seine Philosophie enthalte „Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten könne“, gebe eine Untersuchung über die Möglichkeit der Metaphysik aus der Selbsterkenntniss der Vernunft. Wenn darin das Wesen der Kantischen Philosophie läge, so würde dieselbe eine so eigenthümliche Stellung in der Geschichte der Philosophie haben, wie keine andere. Dieser „Kriticismus“ ist der Endpunkt einer, der Anfangspunkt einer anderen Entwickelung der Philosophie geworden. Die Erkenntniss derselben wird nachmals von dem grössten Einfluss auf die Ausbildung der gegenwärtigen Philosophie sein. Der Kriticismus steht nach wie vor unübertroffen und fast isolirt in der Geschichte neben den Begriffswelten erkennender Systeme, die schnell einander verdrängen.

Wir ziehen es vor, zu erkennen, was schon geleistet worden ist und Einzelnes in Untersuchung zu nehmen, statt die Erfindung philosophischer Systeme zu betreiben, in deren Production unsere Zeit es bis zur Virtuosität schon gebracht hat. Solchen Systemen, „Riesengestalten in Nebel und Dunkel, über die man lacht, wenn Licht kommt,“ merkt man es nur zu bald an, wie wenig sie auf Untersuchungen und historischer Erkenntniss beruhen. Das System findet sich immer, wenn nur die Kunst des philosophischen Denkens wahrhaft ausgebildet worden ist. Diese Kunst ist aber gegenwärtig die allbekannte Dialektik, worin, wenn man es glauben darf, Alle schon nach Rosenkranz Helden geworden sind, welche ihr beistim-

men. Dass solches dialektisches Denken weiter führe, als zu Modificationen des „ethischen oder pantheistischen Idealismus,“ glauben wir nicht. Es scheint aber dennoch, dass die Philosophirenden sich besonnen haben und auf die Prinzipe der Philosophie selbst ihre Aufmerksamkeit gerichtet.

Da scheint uns nun die Zeit gekommen zu sein, wo man wieder der philosophischen Denkweise seine Aufmerksamkeit schenken werde, welche die „Prolegomena“ für eine jede künftige Metaphysik entwickelt.

Diese Prolegomena wollen wir hier zum Gegenstande unserer Betrachtung machen in Verbindung mit der Reform, welche die „empirische Logik“ in der neueren Geschichte erfahren hat. An dieser Reform lässt sich überhaupt die Geschichte der neueren Philosophie vorzeichnen, in der vom Anfange ihrer Entwickelung bis zu Hegel das Eine feststeht: die empirische Logik kann nicht das Organon und Kriterion der Wissenschaften sein, und die Philosophie muss ein anderes entdecken.

Unter den mannigfachen Reformversuchen dieser Art, welche die Geschichte der neueren Philosophie gemacht hat, ist Kant's Kritik der reinen Vernunft einer. Wir werden daher aufsuchen und darstellen müssen, welche Stellung diese Kritik unter jenen Reformversuchen einnimmt, die eine historische Verwirklichung gefunden haben.

Allein welche Versuche überhaupt hier möglich sind, lässt sich aus den historisch gegebenen nicht ersehen. Dieselben müssen daher aus der Philosophie, sofern die Logik ihr angehört, abgeleitet werden. Mit dieser Darstellung werden wir uns daher zuerst beschäftigen müssen. Wir geben dieselbe hier nur in der Kürze, als einen Entwurf, wobei es also mehr auf die richtige Gliederung und Umfangsbestimmung des Ganzen, als auf die Ausführung im Einzelnen ankommt.

Von der Reform der Logik.

Die Reform der Logik setzt voraus, dass eine Logik gegeben sei, welche die Reform erleidet, und eine andere, welche aus der Umgestaltung entspringt. Es ist die eine eine andere, als die andere, oder es sind zwei Gestalten, in welcher die Logik dargestellt erscheint.

Die Logik, worauf sich im Allgemeinen die Reform der neueren Philosophie bezieht, ist die s. g. formale Logik, das scholastische Organon der Wissenschaften. Dieselbe war der Philosophie und der Geschichte überliefert, und auf ihre Veränderung war es abgesehen. Diese Logik wird aber besser die empirische, als die formale genannt, da formal in der That jede Logik ist, weil sie von den Formen und Gesetzen des Denkens handelt. Wir nennen sie die empirische Logik, nach der Art, wie sie gefunden und als Wissenschaft dargestellt worden ist.

Der Streit gegen die Logik ist ein Kampf für die Logik. Bestritten wird eine bestimmte Gestalt und Abfassung derselben, vertheidigt eine andere. Es ist ganz unmöglich, dass man die Logik bestreitend nicht zugleich für dieselbe ist, weil man nur denkend streiten kann und immer voraussetzt, dass ein gewisses Denken den Logos in sich bewahre. Vermittelst dieser gleichsam inwendigen Logik kritisirt man die gegebene, und sucht eine andere selbst zu ermitteln.

Die Reform der Logik geht die empirische Logik an. Wir versuchen zuerst anzugeben, auf welche Punkte sich diese Umgestaltung beziehen kann. Dieselbe müssen durch Forderungen bezeichnet sein, welche die Vernunft macht und deren Erfüllung die empirische Logik micht zeigt. Diese Forderungen der Vernunft sind für uns selber Voraussetzungen, deren Gültigkeit hier nur gezeigt werden kann, in der Anwendung, welche wir von denselben machen werden.

Die Reform der empirischen Logik betrifft entweder die Stellung, welche sie zu anderen Wissenschaften einnimmt, oder geht unmittelbar sie selber an. Und im letzteren Falle hat sie entweder den Inhalt oder die wissenschaftliche Form der Logik zum Gegenstande. Auf den Inhalt und die Form der empirischen Logik richten wir zuerst unsere Gedanken.

Die empirische Logik. Die Logik ist aus der Beobachtung des Denkens, wie es Wissenschaften bildet, entstanden. Man fand, dass der Verstand auf gewisse Weise Gedanken mit einander verknüpfe und suchte diese Verknüpfungsformen in der Erfahrung auf. Auf diese Weise bildete sich die Logik als eine Wissenschaft von der Verbindung der Gedanken mit einander aus. Es war aber vornämlich nur eine Verbindungsweise, die man beachtete und mit

deren Zusammenstellung und Ergründung man sich beschäftigte. Diese Verknüpfungsweise sind die Schlüsse. Wiefern die Logik es mit der Art, wie das Denken eines mit dem anderen verbindet, zu thun hat, nennen wir sie ein Organon. Als Organon zeigt sie, auf welche Weise die Wissenschaft durch die Thätigkeit des Verstandes entsteht.

Das Denken ist aber in seinem Thun gewissen Gesetzen unterworfen, von deren Befolgung die Ergebnisse abhängig sind. Auch diese Gesetze fand die Logik aus der Beobachtung, und sprach sie als allgemeine Gesetze des Denkens aus. Nach diesen Gesetzen richtet sich das Denken, sie enthalten daher das Kriterion für alle Gedanken. Und die Logik, die Denkgesetze darlegend, nennen wir das Kriterion der Wissenschaften.

Aus der Erfahrung hat sich die Logik durch Beobachtung des Denkens gebildet. Hierdurch wurde auch die Form, wie sie ihre Beobachtungen zur Darstellung brachte, bestimmt. Und wegen dieser Form nennen wir sie gerade die empirische. Wie eine Erfahrungswissenschaft, stellte sie aus den gemachten Beobachtungen das Allgemeine heraus, und brachte dasselbe in eine systematische Form, welche durch die Quelle bestimmt war, woraus sie geschöpft hatte. Die Denkgesetze, und die Combinationsformen, die Schlüsse, stellt sie als etwas Gefundenes in einer allgemeinen Anordnung dar.

Allen Wissenschaften gegenüber, hat die Logik durch ihren Inhalt eine bestimmte Stellung. Als Organon und Kriterion der Wahrheit, hat sie gesetzgebende Gewalt für die Wissenschaften und wird eine Disciplin für den Denker. Als eine solche Wissenschaft findet selbst die empirische Logik noch immer Anerkennung, wenn sie auch durch ihre trockene und formalistische Darstellung von ihrem eigenen Studium zurückschreckt. Die sich bildenden oder in Streit gerathenden Wissenschaften berufen sich auf die Logik, und wer sich mit den Wissenschaften beschäftigt, hofft, durch das Studium der Logik die Künste des Denkens zu lernen und darin geübt zu werden.

An drei Punkte kann, wenn sich die Nothwendigkeit dazu zeigen sollte, die Reform der Logik anknüpfen; sie kann ihre wissenschaftliche Form, und sie kann die Logik als Organon und als Kriterion untersuchen.

Die philosophische Logik. Die Logik ist durch ihren Inhalt eine philosophische Wissenschaft. Es kann keine andere, als die allgemeine Wissenschaft vom Denkeln handeln. Die Wissenschaft, welche das Denken zu ihrem Objecte hat, ist nothwendig eine philosophische Wissenschaft.

Jede Wissenschaft ist durch ihren Gegenstand und ihre Erkenntnissart eine bestimmte Wissenschaft. Eine jede besondere Wissenschaft kann aber weder über ihren eigenen Gegenstand hinausgehen, noch über sich als Wissenschaft Aufschluss geben. Das Denken, da es allen Wissenschaften gemein ist, kann daher von keiner besonderen, sondern nur von einer allgemeinen Wissenschaft selbst erkannt werden. Diese allgemeine Wissenschaft nennen wir die Philosophie. Der Grund, wesshalb man fordert, die Logik solle eine philosophische Wissenschaft sein, liegt daher in ihrem Inhalte.

Wenn eine Logik als phliosophische Wissenschaft gefordert wird, so muss die empirische Logik umgestaltet werden, denn ihre Wissenschaftlichkeit widerspricht ihrem Inhalte. Die Formen und Gesetze des Denkens müssen das, was sie zu sein prätendiren, in der That sein. Allgemeingültigkeit nehmen sie in Anspruch; aus der Erfahrung aufgefunden, zeigen sie dieselbe aber nicht. Dass nothwendig nach bestimmten Gesetzen so gedacht wird, wie gedacht wird, folgt nicht daraus, dass man diess so beobachtet hat; sondern bedarf einer anderen Nachweisung. Es muss aus der Vernunft gezeigt werden, dass die Formen und Gesetze des Denkens selbst allgemein-nothwendig sind. Diese philosophische Wissenschaftlichkeit wird daher mit Recht von der Logik gefordert, weil sie vom Denken handelt. Die Formen und Gesetze des Denkens haben in der Philosophie, bevor sie nicht selbst als vernünftig nachgewiesen sind, nur eine hypothetische Gültigkeit. Erst durch die Deduction des Inhalts der Logik aus der Vernunft gewinnt dieselbe daher eine wissenschaftliche Form, die ihrem Begriffe entspricht. Auf welche Weise verschiedene Denker versucht haben, diess zu erweisen, davon handeln wir noch nicht, sondern bemerken nur, dass vornämlich Fichte und Hegel sich bemüht haben, die Logik als eine philosophische Wissenschaft darzustellen.

Die Logik als Organon. Als Organon hat die Logik einerseits Methoden der Begriffsbildung, andererseits der Beweisführung

darzulegen. Durch die Anwendung beider Methoden bilden sich die Wissenschaften aus. Die empirische Logik als Organon ist nicht viel mehr als „Syllogistik.“ Sie fand gewisse Verknüpfungsformen des Denkens und zeigte alsdann, wie gegebene Begriffe mit einander combinirt werden können. Allein hierauf beschränkt, ist sie auch ihrem Umfange nach einseitig. Die empirische Logik hat ihr Problem nicht in seiner Totalität aufgefasst.

Die empirische Logik hat nur einen Theil des logischen Problemes, wiefern sie Organon sein soll, aufgefasst. Wie gegebene Begriffe mit einander combinirt werden können, Schlüsse gebildet und dadurch Beweise geführt werden, zeigt sie im Uebermaass. Als Organon ist sie daher nur eine Methodenlehre für das Beweisführen, und hat durch diese Einseitigkeit Veranlassung zu der Meinung gegeben, die Wissenschaften würden um des Beweisens willen ausgebildet. Begriffe combiniren kann man nur, wenn man schon Begriffe hat; Beweise führen nur, wenn schon Behauptungen gemacht worden sind. Wie aber Begriffe und Behauptungen gefunden und entdeckt werden, diess zu lehren, unterliess die empirische Logik, und die philosophische forderte daher, indem sie das Problem der Logik als Organon erweiterte, sie solle Methoden der Begriffsbildung selber entdecken. Denn die Vermehrung und Ausbildung der Wissenschaften beruht vielmehr darauf, dass sie neue Begriffe entdecken, als gegebene beweisen.

Weil die empirische Logik nur einen Theil der Methodenlehre ausgebildet hatte, so wurde sie und ihre Anwendung gleich einseitig. Schlüsse zu bilden und Beweise zu führen, dazu gab die empirische Logik Anleitung und wurde desswegen das scholastische Organon der Wissenschaften genannt, weil man meinte, auf das Beweisführen habe die Scholastik allein das Erkennen eingeschränkt.

Noch immer kann die empirische Logik von dieser ihrer Einseitigkeit nicht lassen, sie stellt selbst die begriffsbildende Methode als „Schlüsse“ dar, obgleich weder Induktionen noch Deduktionen Schlüsse sind.

Die Ergänzung, welche die empirische Logik als Organon fordert, besteht demnach in der Entdeckung begriffsbildender Methoden, worauf zuerst Baco einerseits und Cartesius andererseits ihre Aufmerksamkeit richteten.

Die Logik als Kriterion. Die Denkgesetze, welche die Kriterien für die richtige Ausbildung des Denkens sein sollen, können von der empirischen Logik nicht als Gesetze dargelegt werden. Die Gültigkeit aller Gedanken hängt daher von der Voraussetzung ab, dass die gefundenen Gesetze in der That die Gesetze des Denkens sind. Es entsteht daher die Frage, woher diese Gesetze selber ihre Gültigkeit haben. Die Gültigkeit derselben ist abhängig von dem Gesetzgeber, der sie gegeben hat. Diese Untersuchung führt daher zur Beantwortung der Frage, aus welcher Quelle die Denkgesetze und damit alle Begriffe ihren Ursprung nehmen. Denn die Gültigkeit der Begriffe hängt von den Denkgesetzen ab, deren Wahrheit durch ihren Ursprung bedingt ist. Sie können in der That aus der Erfahrung ihren Ursprung genommen haben und Gewohnheiten des Denkens sein, oder auf „subjective" Beschaffenheiten des Geistes, die ebenso empirisch sind, ausführbar sein, und haben alsdann keine Allgemeingültigkeit.

Die empirische Logik entschied über diese Frage nicht, weil sie dieselbe nicht aufwarf, sondern, was sie aus der Erfahrung gewonnen hatte, dem schreibt sie ohne Grund allgemeine Gesetzgebung zu. Die Philosophie fragt aber nothwendig nach dem Gesezgeber, weil ohne Angabe der Quelle des Gesetzes dieses für die Philosophie keine Gültigkeit haben kann. Die Beantwortung dieser Frage führte zu Theorien über den Ursprung und die Gültigkeit aller Begriffe, wie vornehmlich Leibnitz und Locke über diese Beantwortung mit einander in Streit verwickelt wurden.

Diess sind die drei Reformen, welche sich auf die Logik selbst unmittelbar beziehen, und auf den Forderungen beruhen, dass die Logik, ihrem Inhalte nach eine philosophische Wissenschaft, auch philosophisch entwickelt werden müsse; dass dieselbe als Organon Methoden wie der Beweisführung, so der Begriffsbildung aufzustellen habe; und dass sie als Kriterion die Gültigkeit aller Begriffe selbst aus ihrem Ursprunge nachweisen müsse.

Die Logik als ein Theil der Philosophie. Die Logik ist nicht die Philosophie selbst, sondern ein Theil der Philosophie und hat daher zu anderen philosophischen Wissenschaften und deren Problemen ein bestimmtes Verhältniss, wodurch ihr eigenes Problem und dessen Lösung bedingt wird. Auch hier können wir auf ein Dreifaches aufmerksam machen. Als die Wissenschaft vom

Denken, muss die Logik mit der Erkenntnisstheorie (Ontologie), mit der Lehre von der Eintheilung der Wissenschaften (Wissenschaftslehre, Architektonik, Encyklopädie der Wissenschaften) und endlich der Weltanschauung der Philosophie (Metaphysik) in Verbindung stehen.

Dieser Zusammenhang der Logik mit den genannten drei Wissenschaften beruht darauf, dass sie gegenseitig auf einander hinweisen. Das Denken, Erkennen und Wissen und endlich die Erklärung, welche durch dasselbe die Philosophie von den göttlichen und weltlichen, den physischen und ethischen Dingen, den körperlichen und geistigen Erscheinungen gewinnt, stehen nicht nur unter sich in einem solchen Zusammenhange, sondern ein jeder der drei Begriffe steht mit dem des Denkens insonderheit in Verbindung.

Der Zusammenhang jener Wissenschaft mit der Logik liegt einerseits in der Erklärung, welche die Logik von der Wahrheit gibt, andererseits in der Methodenlehre, wiefern sie nothwendig auf den Begriff von der Gliederung und Einheit mannigfacher Begriffe zu einem Ganzen, d. i. den Begriff der Wissenschaft und deren Eintheilung führt; und endlich drittens in den Ansichten, welche über das Denken und seine Fähigkeit, Erkenntnisse zu erwirken und Wissenschaften zu bilden, obwalten und die von denen, welche über das Wesen, die Entstehung und Vollendung aller Dinge von einem gewissen Standpunkte der Philosophie gewonnen werden, abhängig sind. Denn nicht mit einer jeden Weltanschauung verbindet sich jede beliebige logische Ansicht, sondern in letzterer Instanz hängt die logische Ansicht selbst von jener ab.

Die Logik und die Erkenntnisslehre. Durch die Erklärung der Wahrheit stehen Logik und Erkenntnisslehre in Verbindung mit einander. Wenn jene die Gesetze und Formen des Denkens, so hat diese die Gesetze und Formen des Erkennens zu entwickeln. Diese beziehen sich auf die Art, wie der Begriff auf seinen Gegenstand bezogen ist, oder im Gedanken des gedachten Objects als etwas Wirkliches gesetzt werden kann. Die logischen Formen sind jedoch nur als Formen des denkenden Subjects, wiefern sie denkbar sind, anzusehen. Allein die Betrachtung dieser Formen ist abhängig von der Erklärung der Wahrheit.

Die empirische Logik hat die Erklärung, dass wahr die Uebereinstimmung des Begriffes mit seinem Gegenstande sei, vorausgesetzt; die Uebereinstimmung aber in der That nur von den Gesetzen des Denkens abhängig gemacht; so dass die Uebereinstimmung für sie keine andere Bedeutung, als die des gesetzmässigen Denkens hat. Der nach diesen Gesetzen gebildete Gedanke stimmt auch mit dem Gegenstande überein, der gedacht wird. Allein ob das eine, was jene Erklärung fordert, die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande die Wahrheit ist; oder ob das andere, wohin der bloss logische Standpunkt für sich führt, die gesetzmässige Entwickelung des Denkens, über die Wahrheit des Gedankens entscheidet, lässt sich durch die Logik selbst nicht ausmachen. Dennoch aber wird sie genöthigt, eine derartige Voraussetzung zu machen, weil der Gedanke ohne den gedachten Inhalt, sei er nun das Wirkliche selbst oder nur ein Mögliches, sich nicht betrachten lässt, und daher die eine oder die andere Erklärung über den Zusammenhang beider vorausgesetzt wird.

„Die alte und berufene Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und sie dahin zu bringen suchte, dass die sich entweder auf einer elenden Diallele mussten betreffen lassen, oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: Was ist Wahrheit? Die Namenerklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Uebereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniss sei."

„Es ist schon ein grosser und nöthiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle. Denn wenn die Frage an sich ungereimt ist und unnöthige Antwort verlangt, so hat sie ausser der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachtheil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerthen Anblick zu geben, dass Einer (wie die Alten sagen) den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält."

„Wenn Wahrheit in der Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit ihrem Gegenstande besteht, so muss dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn, eine Erkenntniss ist falsch, wenn

sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, dass, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntniss (Beziehung auf ihr Object) abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmal der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und dass also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntniss die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntniss, der Materie nach, lässt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist."

„Was aber die Erkenntniss der blossen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist eben so klar: dass eine Logik, sofern sie die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. Denn, was diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und sind sofern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntniss der logischen Form völlig gemäss sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloss logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes nnd der Vernunft, zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt betrifft, kann die Logik durch keinen Probirstein entdecken. (Kant, s. W. v. Rosenkranz B. II., S. 61.)

Allein wenn die Logik so auch auf ihr Gebiet sich zurückziehen könnte, so würde sie doch selbst in diesem Falle von derselben Voraussetzung bedingt sein. Denn sie macht alsdann die Annahme, der logische Gedanke entscheide für sich nicht über das

Wirkliche. Es beruht aber die Annahme wiederum auf einer Ansicht von der Verbindung des Gedankens mit der Wirklichkeit des Gedachten; auf der Kantischen, dass die Uebereinstimmung ein besonderer Akt des Verstandes sei, wodurch das Denken Erkennen wird. Ohne eine bestimmte Begriffserklärung von der Wahrheit lässt sich daher nichts über das Logische entscheiden. Dasselbe wird anders und anders angesehen werden müssen, nach der Verschiedenheit jener Erklärung.

Auf derselben Voraussetzung beruht ebenfalls die Erkenntnisslehre, wesshalb gerade Kant behauptete, beide Wissenschaften müssten im Zusammenhange mit einander aus der Vernunft begründet werden. Die verschiedene Bearbeitung dieser Wissenschaft entspringt aus der verschiedenen Erklärung von der Wahrheit. Ob man ihre Formen anzusehen hat als die Inhaltsbestimmungen des Wirklichen selbst, oder als blosse Formen, getrennt vom Erkennen, oder nur in Verbindung mit dem Erkennen selbst, diess hängt davon ab, ob allein der Inhalt des Erkennens das Object desselben ist, oder ob mit dem Objecte die Formen dem Erkennen gegeben werden, oder endlich in Verbindung des Erkennens mit dem Objecte aus dem Erkennen selbst entspringen; im Allgemeinen also von der Erklärung der Stellung des Objects zum Erkennen, welche in der jedesmaligen Betrachtung dieser Form eine andere ist.

Wird jene Voraussetzung ohne die Einsicht gemacht, dass von ihr selbst die Fassung der Logik und andererseits der Erkenntnisslehre abhängig ist, dann entstehen zwei philosophische Disciplinen, formale Logik und formale Metaphysik, welche von jenem Dogmatismus zuerst zu befreien sind, und ihre Annahme: Sein und Denken verhalten sich auf eine bestimmte Weise zu einander, nicht begründen können.

Ob Erkenntnisslehre und Logik dasselbe sind, oder ob sie ausser aller Verbindung neben einander stehen, oder in welchem Zusammenhange sie zu setzen, diess ist von einer Untersuchung über die Erklärung von der Identität des Gedankens mit der Wirklichkeit des Gedachten abhängig. Enthält die Logik selbst durch die Gesetzmässigkeit des Denkens das Kriterion der Wahrheit, so ist sie nothwendig zugleich Erkenntnisslehre, (Ontologie und formale Metaphysik). Stehen aber beide ausser aller Verbindung mit ein-

ander, so enthält in der That jede eine, beide zusammen aber gar keine Erklärung von der Wahrheit. Es lässt sich jedoch in keinem der beiden Fälle auch nur das Geringste thun, um die Annahme, wovon sie ausgehen, zu beweisen.

Denn in dem ersten Falle, wo das Erkennen darin gesetzt wird, dass die Logik angewandt wird und ihre Forderungen eine ontologische Befolgung erlangen, kann man nur durch die Aufhebung dieses Standpunkts seine Voraussetzung untersuchen. Die Voraussetzung dieses Standpunkts: der Gedanke durch seine Sichselbstgleichheit ist das Sein, die Ordnung und Verbindung des Gedankens ist die Entwickelung der Dinge, kann nur erwiesen werden, wenn angenommen wird, das Gegentheil sei möglich. Allein ist das Gegentheil möglich, stimmen Gedanke und Sein, die Ordnung der Gedanken und die Entwickelung der Dinge möglicher Weise auch nicht überein, so ist die Uebereinstimmung kein wesentliches und nothwendiges Prädikat des gesetzmässigen Denkens, und die Logik oder ihre ontologische Befolgung enthält mithin das Kriterion der Wahrheit nicht.

In dem anderen Falle ist gleichfalls schon vor der Untersuchung jede Untersuchung über die Erklärung der Wahrheit unmöglich gemacht. Die Formen des Denkens für sich, die Formen des Erkennens für sich lassen sich höchstens in einen Parallelismus mit einander stellen, wo aber kein Auge angeben kann, wie beide Linien neben einander verlaufen, das Denken nicht, weil es das Erkennen nicht sieht, und das Erkennen nicht, weil es das Denken nicht betrachten kann. Dieser Dogmatismus der Logik und der formalen Metaphysik ist durch mehr als Blindheit zu vertheidigen.

Die Logik steht mit der Erkenntnisslehre nothwendig in Verbindung durch die Erklärung der Wahrheit, und die Betrachtung beider Wissenschaften ist dadurch bedingt. Soll das Denken nicht für sich Erkennen sein, soll aber das Denken ein Erkennen werden, so müssen die Formen des Denkens auf die des Erkennens hinweisen, und diese darauf zurückweisen, wie Kant diesen Zusammenhang entdeckt hat. Denn weil beide Disciplinen ihre Begründung und Gestaltung durch denselben Grundbegriff erhalten, so ist es auch unmöglich, beide schlechthin getrennt von einander zu betrachten.

Es genügt nicht, dass man die Identität von Logik und Metaphysik behauptet, oder dieselbe verwirft und beide von einander trennt oder in Parallelismus stellt; wenn man nicht zeigen kann, dass und wie beide Disciplinen durch die Erklärung der Wahrheit im Zusammenhang mit einander stehen. Allein da man den Kriticismus verworfen hat, kehrte man zu solchen dogmatischen Denkweisen zurück.

Die Logik und die Wissenschaftslehre. Die Logik sucht Methoden der Begriffsbildung und Beweisführung zu entdecken und zu ergründen. Die Methoden sind Mittel für die Begriffsbildung und Beweisführung. Jede Methode aber ist selbst in ihrer Anwendung in den Wissenschaften durch den Standpunkt derselben und das Problem, das sie zu lösen haben, beschränkt. Daher werden die Methoden selbst in verschiedenen Wissenschaften verschieden angewandt. Die Wissenschaften sind allerdings das Produkt von dem methodischen Denken, allein indem dasselbe zur Wissenschaft führt, influirt die Wissenschaft durch ihre innere Gliederung und ihren Standpunkt selbst auf das menschliche Denken. Es führte daher dieser Theil der Logik zu einer Erweiterung derselben durch die Eintheilung der Wissenschaften. Denn von der Begriffsbestimmung der einzelnen Wissenschaften hängt es ab, welche Methoden und wie dieselben anzuwenden sind in besonderen Wissenschaften.

Die Logik kann allein nicht bestimmen, was die Wissenschaft ist; sie kann höchstens zu dem Begriffe eines Systemes überhaupt gelangen, und selbst dieses nicht adäquat bestimmen. Setzen wir das System darin, dass ein Ganzes in sich gegliedert, und das Einzelne aus dem Allgemeinen erkannt wird, so kann die Logik wohl diese Form, wie sie durch ihre Methode gewonnen wird, bestimmen, sie kann aber nicht zeigen, wie in der That ein solches System, d. i. Wissenschaft, sich ergibt. Denn dazu gehört mehr als Methode. Wissenschaft ist nicht nur eine Ordnung und Entwickelung mannigfaltiger Gedanken aus einer Einheit, sondern vor aller Erkenntniss von Etwas. Daher kann der Begriff der Wissenschaft andererseits nur durch die Logik in Verbindung mit der Erkenntnisslehre bestimmt werden.

Die Erkenntniss liegt aber nicht in der Systematik. Diese ist selbst, wie alles Logische, nur eine Anleitung dazu. Daher wird

anderseits auch die Erkenntnisslehre nothwendig sein, um die Eintheilung aller Wissenschaften zu ergründen. Was eine Wissenschaft überhaupt ist, können Logik und Ontologie im Zusammenhange erkennen.

Soll es aber eine Architektonik der Wissenschaften geben, so gehört dazu, dass jede Wissenschaft durch die Natur ihres Gegenstandes und die Art, wie sie Logik und Ontologie zur Anwendung bringt, eine bestimmte ist. Dieses kann nun nur in der Wissenschaftslehre ergründet werden, welche bald mit der Logik, bald mit der Erkenntnisslehre verknüpft worden ist, in der That aber wie jene eine selbstständige Disciplin ist durch ihre Aufgabe: aus der Eintheilung der Wissenschaften das Gebiet und die Erkenntnissarten aller Wissenschaften zu bestimmen.

Wird jedoch ausser Acht gelassen, dass die Logik mit der Wissenschaftslehre in Verbindung steht, so überschreitet sie ihren Umfang und artet in eine „Universal-Methode“ aus, welche auf dieselbe Weise nach einem Schema in der vorgefundenen Wissenschaft Erkenntniss hervorbringen will. Eine solche Methode suchte Leibnitz zu entdecken, dieselbe aber gefunden und durchgeführt zu haben, versicherte Hegel. Diese Methode wird ohne Erkenntniss des Standpunktes und der Aufgabe der Wissenschaften als eine „universelle“ gepriesen. Die Methodenlehre muss für sich die Eintheilung der Wissenschaften ersetzen.

Eine Wissenschaftslehre haben Baco und Fichte erstrebt, wie Kant Andeutungen gab. Jener, vom logischen Standpunkte ausgehend, suchte nur die Anordnung der Wissenschaften zu finden; dieser war aber bemüht, die Eintheilung der Wissenschaften durch eine Deduction der wissenschaftlichen Form und der Grundgesetze der Wissenschaften aus einem höchsten Prinzipe zu gewinnen. Der Wissenschaftslehre ordnete Fichte Logik und Ontologie unter, und erklärte sie für die Philosophie selbst.

Wissenschaftslehre ist aber eine ebenso selbstständige Disciplin, wie Logik und Ontologie durch ihre Aufgabe, die Eintheilung der Wissenschaften zu bestimmen. Aber die Wissenschaftslehre steht mit beiden, durch diese Erklärung vom Begriff der Wahrheit, in Verbindung, weil auch die Betrachtung über das Wesen und die Eintheilung der Wissenschaften von der Ansicht, welche man über den Zusammenhang des Gedankens mit dem Sein theilt, begründet

sein müsse. Ob überall eine „Wissenschaftslehre," oder nur eine encyklopädische Uebersicht vom Inhalte der Wissenschaften nach einer Universal-Methode möglich ist, darüber wird zu entscheiden sein theils durch die Möglichkeit, die Wissenschaften als Gedankenwelten des Subjects von ihren Gegenständen zu sondern und für sich nach ihrem Gebiete und ihrer Erkenntnissart in Betracht zu ziehen, theils nach der Verschiedenartigkeit der Gegenstände selbst. Ist dieses nicht möglich, so giebt es nur eine Encyklopädie und Universalmethode, aber keine Wissenschaftslehre. Auch hier entscheidet derselbe Begriff über die Möglichkeit der Wissenschaftslehre, der Logik und Ontologie begründet.

Die Wissenschaftslehre hat demnach auf die Gestaltung der Logik den Einfluss, dass sie dieselbe in ihrer Methodenlehre einschränkt. Darnach tritt sie der Universalmethode, der Logik, als scholastisches Organón der Wissenschaften, der gleichen Methode für alle Wissenschaften entgegen, indem sie eine Architektonik der Wissenschaften nach der Aufgabe und Erkenntnissart der verschiedenen Wissenschaften entwirft.

Die drei Theile der Philosophie, Logik, Erkenntnisstheorie und Wissenschaftslehre stehen demnach durch denselben Grundbegriff von der Uebereinstimmung des Gedanken mit der Wirklichkeit des Gedachten in Verbindung. Ihre bestimmte Sonderung und Gestaltung hängt von den verschiedenen Erklärungen, welche von jenen Begriffen gegeben werden können, ab.

Die Logik und die Metaphysik. Das Letzte, was hier zu bestimmen, ist der Einfluss der Metaphysik auf die Logik. Um dieses zu bestimmen, kommt es nicht sosehr auf die historische Erkenntniss an, dass in der Geschichte der Philosophie eine solche Abhängigkeit und dadurch bedingte Abfassung der Logik sich findet, (Vergl. Julius Braniss, die Logik in ihrem Verhältnisse zur Philosophie geschichtlich betrachtet, Berlin 1823), sondern auf den Eintheilungsgrund, wodurch sie als Theile bestimmt sind.

Logik und Metaphysik stehen gar nicht so unmittelbar neben einander, wie gemeint wird, indem man sie immer zusammen genannt findet. Diese Stellung derselben ist in der That nur ein schiefes Verhältniss. Die Logik einerseits, die Metaphysik anderseits können nur durch ein verkehrtes Eintheilungsprinzip als zwei unmittelbar einander nebengeordnete Wissenschaften gefunden sein. Denn

es zeigt sich auf der einen Seite zu viel, auf der anderen zu wenig. Die Theorie vom Erkennen und der Eintheilung der Wissenschaft wird alsdann nothwendig mit zur Metaphysik gerechnet, und diese ist daher eine durch drei Gegenstände bestimmte Wissenschaft, der die Logik als Theorie vom Denken einseitig gegenübersteht.

Die Metaphysik müsste hiernach handeln: erstens vom Erkennen, und wird formale Metaphysik oder Ontologie genannt, zweitens von der Eintheilung der Wissenschaften, welches jedoch meistens nur simpel ausgelassen wird, und drittens von der Weltanschauung, welche die Philosophie über die Einheit aller Dinge aufstellt. Auch dieser letzte Theil ist neuerdings entweder als ein unmöglicher weggelassen worden, oder sonderbarer Weise mit besonderen Theilen der Philosophie, der Religionsphilosophie z. B. bei Hegel, und so mit anderen Theilen bei Anderen zusammen geworfen worden, so dass Metaphysik nur als Ontologie noch geblieben ist, eine wie die Logik formale Wissenschaft, welche als solche weder innerhalb, noch ausserhalb der Philosophie sich halten kann.

Es kommt, um das Verhältniss der Logik zur Metaphysik zu bestimmen, demnach darauf an, wie man aus der Eintheilung der Philosophie den Begriff der Metaphysik und Logik findet. Wird die Metaphysik nur uneigentlich für eine mögliche Wissenschaft erklärt, so hat die Logik, und die formale Philosophie überhaupt ein schiefes Verhältniss zur Realphilosophie oder den „realen Wissenschaften" überhaupt. Ist die Metaphysik nicht die Wissenschaft von der Einheit aller Dinge an sich, sondern verliert sich diese Wissenschaft in eine besondere philosophische oder in die „Erfahrungswissenschaften," so ist nicht nur damit jene schiefe Stellung der Logik verbunden, sondern eine formale Philosophie wird selbst unmöglich.

Ob überall die Logik eine mögliche philosophische Wissenschaft ist und welche Stellung sie hat, ist daher von der Eintheilung der Philosophie, diese aber von dem Begriffe der Einheit des Gedankens mit der Wirklichkeit des Gedachten abhängig.

Jedes Denken, Erkennen und Wissen setzt ein Object voraus, das gedacht, erkannt, gewusst wird. Dieses Object ist entweder nur als Inhalt des Gedankens, der Wissenschaft, oder ausser (*praeter*) der Wissenschaft und dem Gedanken wirklich. Ist jenes

der Fall, so kann ein philosophisches Denken vorgestellt, aber nicht ausgeübt werden.

Dieser Fall kann selbst verschieden vorgestellt werden, denn entweder gilt jener Satz schlechthin allgemein, und eine Wirklichkeit ist nur als Inhalt der Wissenschaft, oder er gilt nur vom philosophischen Denken, und von den „Erfahrungswissenschaften“ nicht; diese beziehen sich auf etwas Wirkliches ausser der Wissenschaft und enthalten entweder nur die Anwendung der formalen Philosophie, oder die Construction des Thatsächlichen aus den allgemeinen Begriffen. Für uns kommt aber nur das philosophische Denken, welches sich in beiden Annahmen gleich verhält, und seine Beziehung zu den Erfahrungswissenschaften in Betracht.

Gesetzt, es gäbe ein solches philosophisches Wissen, das durch kein Wirkliches ausser dem Wissen bestimmt ist, so fragt es sich, kann dieses Wissen, Denken und Erkennen sich selbst als Formendes erkennen. Können die Formen des Denkens, des Erkennens und Wissens in Wahrheit Inhalt einer Wissenschaft sein, wenn es nichts gibt, wornach das Denken im Erkennen sich richtet. Dieses Denken ist richtungslos und die Bildung seiner Formen zufällig oder durch ein willkürliches Schema bestimmt.

Es werden Formen gebildet, welche in ihrer abgeschlossenen Starrheit, oder im beständigen Uebergang in einander begriffen, Formen sind, wodurch nichts erkannt werden kann. Denn diese Formen beziehen sich auf nichts Wirkliches, und doch darauf in den Erfahrungswissenschaften oder der Construction des Thatsächlichen bezogen, können sie nicht passen; da sie gebildet sind ohne eine Richtung des Denkens auf die Beschaffenheit des Gegenstandes. Die Formen erscheinen daher als zufällige Educte der Evolution des Denkens, oder als zufällige Producte eines blinden Mechanismus der Vorstellungen.

Durch diese Formen kann weder die Thätigkeit selber, deren Formen sie sind, noch etwas anderes begriffen werden, wesshab auch immer versichert wird, das Wesen der Dinge bleibt unbekannt, oder, was dasselbe, auf der objectiven Seite ist, das Wesen der Dinge ist die Aufhebung derselben durch das absolute Werden. Die Consequenz ist richtig, aber nicht die Voraussetzung.

Diese zufälligen Formen sind das logische Schattenreich, das, weil es jeder Wirklichkeit vorangehen soll, um dieselbe zu begrei-

fen, zu spät kommt. Schon gebildet, kann das Begreifen derselben nur darin bestehen, dass die Wirklichkeit oder die Vorstellung von derselben einen Zwang erleidet, und in jene Formen eingetragen wird. Man kann aber alsdann nicht sagen, das Wirkliche werde erkannt, sondern nur die erkenntnisslosen Formen seien hier und dort exemplificirt.

Diese Formen können nicht als die immanenten Formen jener Thätigkeit selbst angesehen werden, sondern exemplificiren diese gleichfalls nur, und werden desshalb als zufällige Ansetzungen der Evolution oder des Mechanismus des Denkens angesehen. Daher sagen wir, eine solche „Formalphilosophie" stelle das philosophische Denken, Wissen wohl vor, könne es aber nicht ausüben. Es ist nach allen Seiten durch die Annahme gelähmt, dass die philosophische Wissenschaft durch ein Object, das nur als ihr Inhalt existirt, bestimmt sei.

Demnach ist es unmöglich, eine formale Philosophie für sich auszubilden. Die Philosophie kann das Denken, Erkennen und Wissen nicht begreifen, ohne vorauszusetzen, es gäbe ein Wirkliches, das, wie es vor allem Denken an sich bestimmt, ausser dem Wissen ist, selbst der reale Grund des Erkennens ist. Davon aber handelt die Metaphysik. Ohne Metaphysik gibt es daher nur der Meinung nach Philosophie, welche in der Fiction besteht, das Object des Wissens sei nur als Inhalt desselben wirklich. Diese Philosophie ist genöthigt, die Formen des Denkens und Erkennens selbst als zufällige Educte desselben anzusehen, und in den Erfahrungswissenschaften, oder einem Lieblingsgebiete zu suchen, was da nie gefunden werden kann, die Metaphysik.

Jene schiefe Eintheilung der Logik zur Metaphysik und den Erfahrungswissenschaften, mit gänzlicher oder theilweiser Uebergehung der Wissenschaftslehre und der Metaphysik im engeren Sinne, beruht auf derselben Vorstellung vom philosophsichen Wissen. Dasselbe kann nicht etwas Wirkliches zu seiner Voraussetzung haben, wovon es Wissen ist, sondern nur in sich enthalten logische und ontologische Formen, mit deren Darlegung, als dem Wissen selber zufällig, es sich beschäftigt. Die Logik nimmt daher mit oder ohne die Ontologie eine Stellung zu den Wissenschaften ein, wodurch entweder diese zu blosser Anwendung der Logik werden, oder jene ein „Schattenreich" in sich enthält, welches, weil es vor aller Wirklichkeit, ohne alle Wahrheit ist.

Nur aus einer Verlegenheit, in die die Philosophie durch ihre historische Entwickung gekommen ist, kann man es erklären, dass und warum sie die ihr wesentliche Bestimmung: Wissenschaft rein aus der Vernunft von der vorausgesetzten göttlichen Wirklichkeit zu sein, aufgegeben hat, wie diess von uns an einem anderen Orte dargelegt worden ist. (Der Anthropologismus in der Entwickelung der Philosophie seit Kant 1844).

Durch das Resultat des Kriticismus, Metaphysik sei nicht möglich, einerseits, durch das Streben, die Grenzen der Vernunft zu überschreiten, andererseits wurde die Philosophie dahin getrieben, eine Wissenschaft von etwas, was vor und ausser der Wissenschaft in seiner Allgemeinheit wirklich ist, zu bestreiten, und nur eine Wissenschaft, welche ihren Inhalt für sich als das Wirkliche ansieht, anzuerkennen, die in den Gebieten der Erfahrungswissenschaften eine reale Erkenntniss durch die Anwendung der formalen Philosophie, dann der Metaphysik zu erreichen suchte. Daher ist die eigentliche Metaphysik verschwunden, und statt derselben die Construction des Thatsächlichen aus irgend einem besonderen, aber verallgemeinerten empirischen Standpunkte versucht worden. Allein diese Versuche involviren, wie gezeigt, selbst die Aufhebung der „formalen Philosophie," und geben der Logik eine schiefe Stellung zu den Wissenschaften. Metaphysik gibt es nicht anders, als durch die Voraussetzung, dass das vor der Wissenschaft Wirkliche, die Welt selbst in ihrer Unendlichkeit, das Object derselben sei. Durch die Sammlung von Erkenntniss aus verschiedenen Erfahrungsgebieten entsteht keine philosophische Erkenntniss, selbst dann nicht, wenn das Thatsächliche construirt wird aus der Metamorphose der Begriffe. Nur die Verlegenheit, in welche die Philosophie durch den Kriticismus versetzt wurde, hat es bewirkt, dass sie sich als eine reale Wissenschaft durch Construction des Thatsächlichen zu realisiren versuchte.

Wenn es Metaphysik auch nur als Forderung der Vernunft gibt, so kann die Logik nicht derselben einseitig entgegengestellt werden, sondern mit ihr müssen zugleich Erkenntnisstheorie und Wissenschaftslehre auf der einen Seite, und Metaphysik auf der anderen Seite gestellt werden, selbst wenn man berechtigt wäre, dieselbe zu einer Einheit, ersten Philosophie oder Dialektik, mit einander zu verbinden.

Die Logik ist von der Metaphysik oder der philosophischen Weltanschauung abhängig. Erklärt man, die denkende Seele sei eine Modification des Absoluten, so muss man das Denken anders betrachten, als wenn man meint, sie ist eine Monade oder ein einfaches Wesen, selbstständig und für sich. Denn in dem ersten Falle denkt in der That das Absolute in der Philosophie sich selber, in dem anderen der Philosophirende, und das Denken ist jedesmal eine andere Thätigkeit. Diese Abhängigkeit ist aber darin begründet, dass die Philosophie nothwendig Wissenschaft von Etwas, wie jede andere Wissenschaft ist, und dieser Gegenstand diejenige Wirklichkeit ist, welche alles und so auch das Denken möglich macht.

Das philosophische Denken ist universell durch seine Richtung auf die absolute Wirklichkeit. Gerade weil es universell ist, erkennt es sich selbst und die Einheit der Dinge in Gott; denn es wäre nicht universell, wenn es sich nicht selbst erkennt. Es wird daher keine Formal-Philosophie möglich sein, anders als durch die Voraussetzung, dass alles Denken, Erkennen, Wissen durch die Beschaffenheit des Dinges, welches Object der Thätigkeit ist, und der Bildung seiner Formen selbst, bestimmt ist. Man erkennt nicht, ohne Begriffe zu bilden; wie man aber die Begriffe bildet, ist durch die Richtung des Denkens auf sein Object bestimmt. Desshalb ist auch die ganze formale Philosophie und in Sonderheit die Logik in ihrer Auffassung durch die Metaphysik bedingt.

Wenn die Metaphysik Wissenschaft gibt von den Objecten des Denkens in ihrer Wirklichkeit, so werden die metaphysischen Ansichten ebenso sehr die logischen, wie umgekehrt, determiniren können, und sie werden es um so mehr, als die Logik dieselbe Voraussetzung einer göttlichen Wirklichkeit hat, wie die Metaphysik. Allein beide Wissenschaften müssen durch den Begriff, welchen die Philosophie begründet, auf dieselbe Weise bedingt sein. Dieser Begriff erklärt den Zusammenhang des Gedankens mit der Wirklichkeit des Gedachten, und durch denselben wird daher die Eintheilung und der durch die Stellung aller philosophischen Disciplinen zu einander bestimmt sein.

Die Philosophie ist die universelle Wissenschaft von der Wirklichkeit, deren Aufhebung das Denken unmöglich macht, daher handelt sie nothwendig von der Natur des Erkennbaren, wie von

der Erkenntniss der Dinge. Es muss daher auch die Metaphysik, durch dieselbe Erklärung von der Uebereinstimmung des Gedankens mit der Wirklichkeit des Gedachten, mit den genannten anderen Disciplinen im Zusammenhange stehen. Denn welche Wirklichkeit man erkennt, hängt davon ab, wie man denkt über den Gegensatz von Sein und Gedanken, und wie durch und im Gedanken das Gedachte ausser demselben gesetzt werden kann. Diess ist daher der Punkt, warum sich die ganze Entscheidung unserer Frage dreht. Entweder die Philosophie selbst oder die erste Philosophie muss eingetheilt werden in Metaphysik und Theorie vom wissenschaftlichen Bewusstsein, und diess letztere zerfällt in die Theorie vom Denken, dem Erkennen und der Eintheilung der Wissenschaften. Der Begriff des Bewusstseins bildet die Grundlage für die Theorie vom Denken, dem Erkennen und der Eintheilung der Wissenschaften und die Begrenzung desselben gegen die Metaphysik hin. Dieser Begriff ist aber nicht der Grundbegriff der Philosophie, vielweniger aber noch der des Denkens oder der Erkenntniss oder der Wissenschaft, da es etwas geben muss, das vor dem Bewusstsein ist und weil das Bewusstsein für sich nicht absolut gedacht werden kann. Jenes ist die Welt, das Object der Metaphysik, welche Kant daher „Physiologie" nannte. Erst in der Einheit beider kann der Grundbegriff der Philosophie liegen, denn Wissenschaft ist sie von der Wirklichkeit, welche das Denken selbst möglich macht.

Jene drei Disciplinen scheinen entweder am Anfange oder am Ende des philosophischen Systemes ihre Stellung zu haben. Allein diess ist ein trügerischer Schein, der die getäuscht hat, welche das eine oder andere annahmen. Denn zwischen der Metaphysik und jenen drei Disciplinen ist nichts als ihre Begrenzung, und die Physik und Ethik daher hinter ihnen; noch ist das Bewusstsein über dem, was vor dem Bewusstsein ist. Die Logik kann daher nicht die schiefe Stellung haben, dass sie die Gesetzgeberin für den metaphysischen Gehalt ist, oder zu der Reihe der realen Begriffe nachträglich hinzukommt, sondern sie ist mit den anderen Disciplinen in der ersten Philosophie der Metaphysik untergeordnet.

Eine jede Gestaltung und Stellung der Logik setzt demnach eine bestimmte Erklärung von der Einheit des Seins mit dem Denken voraus, oder diese wird dadurch inducirt.

Diese Erklärung kann nur eine verschiedene sein nach folgender Eintheilung. Die Verschiedenheit der Uebereinstimmung ist bedingt durch die Begriffe vom Gedanken und der Wirklichkeit des Gedachten und die Uebereinstimmung dadurch gesetzt, oder sie ist selbst ein Drittes zu den verbundenen Gliedern. Ist die Uebereinstimmung ein Drittes zu den verbundenen Gliedern, so fordert sie in's Endlose eine Verbindung, und die Erklärung ist daher dahin gestellt, wie der Skepticismus davon zu erzählen weiss.

Ist die Erklärung aber möglich, d. i. die Identität selbst kein Drittes, so kann die Uebereinstimmung entweder eine analytische oder synthetische sein. Sie ist jenes, wenn angenommen wird, die Uebereinstimmung liege in der gesetzmässigen Ausbildung des Denkens für sich. Eine synthetische aber ist sie, wenn gelehrt wird, der Gedanke werde erst durch einen besonderen Akt des Verstandes Erkenntniss, die Beziehung auf das Object komme durch denselben hinzu.

Die Verschiedenheit der analytischen und synthetischen Erklärung beruht mit auf Begriffsbestimmungen des Seins und des Denkens. Jenes ist in dem einen Falle eine reale Eigenschaft der Dinge ausser anderen Eigenschaften derselben, oder, was dasselbe ist, sie ist ein Merkmal des Gedankens, welches durch Analyse gefunden wurde. Das Denken aber ist durch sich selbst in diesem Falle Erkennen, indem dazu nur gehört, dass es sich gesetzmässig ausbildet.

Diese analytische Identität kann auf eine verschiedene Weise angesehen werden, nach einem doppelten Eintheilungsgrunde. Denn entweder kann durch dieselbe nur bestimmt sein, dass etwas ist, oder auch was es ist. In jenem Falle wird gesagt, aus der gesetzmässigen Entwickelung des Denkens erkennt sich das Sein, welches dieselbe Ordnung und Verbindung in sich enthält, die im Gedanken ist; in dem anderen Falle aber ist das Sein die Ordnung und Entwickelung des Gedankens selbst. Diese letztere Identität ist die Lehre der ontologischen Logik, oder des metaphysischen Idealismus, der die Wirklichkeit im Inhalt der Gedanken und die Gedanken als die wesentliche Bestimmung dieses Inhalts ansieht.

Nach der ersten Ansicht von der analytischen Identität wird ein Parallelismus zwischen beiden Gliedern angenommen, wie paral-

lele Linien im Unendlichen sich schneiden, so sollen im Unendlichen Sein und Denken einander gleich sein.

Nach der zweiten Ansicht findet kein Parallelismus statt, weil auf der einen Seite Nichts ist, sondern eine metaphysische Erklärung des Gedankens. Dieser selbst ist, und ist das Wesen des Seins.

Beide Ansichten lassen einen Rationalismus und Sensualismus zu. Einmal wird dem Begriff oder der intellektuellen Anschauung, das anderemal der Wahrnehmung oder der sinnlichen Anschauung die Wirklichkeit, der Gegenstand, als analytisches Prädikat beigelegt.

Die synthetische Uebereinstimmung beruht auf anderer Begriffserklärung vom Gedanken und der Wirklichkeit des Gedachten. Zuerst auf der Entgegensetzung beider. Der Gedanke kann für sich, und ebenso können die Objecte für sich betrachtet werden, weil eins durch das andere nicht unmittelbar gegeben ist und wir von allen Gedanken abstrahiren können, dadurch, dass wir sie als blosse Gedanken betrachten. Das Denken ist daher kein Erkennen, ein Gedanke für sich keine Erkenntniss. Dann auf der Art, wie die Uebereinstimmung gesetzt wird. Das Sein selbst ist nur die Position von Etwas, „gewisser Bestimmungen an sich selber," „offenbar kein reales Prädikat." Durch diese Position wird das Denken ein Erkennen, das Ding aber ein erkanntes dadurch, dass es der „reale Grund" des Denkens wird. Auf diese Weise wird hier Denken, Erkennen, Wissen immer unterschieden von dem Wirklichen selbst, dasselbe aber als „realer Grund" des Denkens erkennbar, das Denken durch „synthetisches Urtheilen" Erkennen und dieses durch die Architektonik Wissenschaft von Dingen an sich selber.

Wenn man demnach alle möglichen Standpunkte der Logik, wie sie durch jene Erklärung bestimmt sein müssen, aufzählt, so kann es folgende geben:

erstens, den empirischen mit unentschiedenem Charakter,

zweitens, den skeptischen, welchem das Denken eine blosse Kunstthätigkeit ist,

drittens, den dogmatischen, d. i. die erste Ansicht von der analytischen Identität,

viertens, den idealistischen, d. i. die zweite Ansicht von der analytischen Identität,

(beide können „rationalistisch" oder „sensualistisch" sein,)

und fünfstens, den der synthetischen Identität, oder des metaphysischen Realismus und des kritischen Idealismus.

Ein jeder dieser fünf Standpunkte setzt eine andere Begriffserklärung von der Philosophie, jeder führt zu einer anderen Weltanschauung und Erkenntnisstheorie, wie man diess aus der Geschichte der Philosophie und den anzuführenden Beispielen ersehen kann.

Die empirische Logik wird also eine philosophische, indem durch einen der verzeichneten Standpunkte sie eine Umgestaltung ihrer wissenschaftlichen Form erhält, und sie selbst als Organon und Kriterion in der durch den Standpunkt selbst bedingten Stellung zur Erkenntnisstheorie, der Wissenschaftslehre und Metaphysik ausgebildet wird.

Diese verschiedenen Standpunkte philosophischer Betrachtung und die verschiedene Stellung der Logik zur Erkenntnisstheorie, der Wissenschaftslehre und der Metaphysik, wie die Ausbildung derselben als Organon und Kriterion des Denkens in philosophischer Form, müssen demnach den Umfang aller Reformen, welche die empisische Logik erleiden kann, umfassen. Und bei der Erkenntniss und Beurtheilung einer gegebenen Reform der Logik wird darnach immer der eine, wie der andere in Betracht zu ziehen sein. Es wird nicht nur der Standpunkt des philosophischen Denkens anzugeben sein, wie er durch die Erklärung von der Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Sein involvirt ist, sondern auch auf welcher Seite die Reform vornämlich stattgefunden hat. Denn es wird nur allmählich der eine Punkt nach dem andern zur Sprache kommen, und der eine Standpunkt wird mehr geeignet sein, die Logik auf die eine Weise zu reformiren, als der andere.

Wir wollen hier vier verschiedene Reformen der Logik, welche die Geschichte uns zeigt, angeben. Von derselben sind zwei durch den dogmatischen, eine durch den idealistischen, und die letzte durch den kritischen Standpunkt, wie wir den der synthetischen Identität nennen, bedingt. Innerhalb derselben hat sich das reformatorische Bestreben auf verschiedene Ergänzungen, welche der Logik nothwendig waren, gerichtet.

Von der empirischen und skeptischen Logik handeln wir hier nicht weiter, weil wir deren Bekanntschaft voraussetzen. Jene hat in der That einen unentschiedenen Charakter und kann nach den verschiedensten Seiten sich hinwenden. Die skeptische Logik ist die empirische als bloss Kunstübung angesehen, die in Sophistik und Rhetorik ausartet.

Vor Kant hat sich die Reform der Logik erstreckt auf dieselbe als Organon und Kriterion und auf ihre Stellung zur Wissenschaftslehre, wie sie durch den dogmatischen Standpunkt zu erreichen war; nach Kant vornämlich auf ihre wissenschaftliche Abfassung, und auf ihre Stellung zur Erkenntnisslehre und der Metaphysik, durch den kritischen und den idealistischen Standpunkt bedingt. Da wir den Kriticismus noch für sich zu betrachten gedenken, so erwähnen wir hier nur der anderen. Der kritischen Behandlung entspricht unter den Alten die Dialektik Platons.

Da der dogmatische Standpunkt in sich selbst gedoppelt ist und nach beiden Seiten eine historische Verwirklichung gewonnen hat; so können hier drei Behandlungsweisen unterschieden werden, indem der idealistische Standpunkt nur nach der einen Seite ausgebildet worden ist. Für jede Behandlungsweise lassen sich zwei Repräsentanten angeben, die selbst eine untergeordnete Verschiedenheit vertreten.

Der sensual-dogmatische Standpunkt wird von Baco und Locke vertreten. Innerhalb desselben hat Baco die Logik als Organon und ihre Stellung zur Wissenschaftslehre in Betracht gezogen, Locke dieselbe als Kriterion, da er dem Ursprunge der Begriffe nachforschte.

Den rational-dogmatischen Standpunkt vertreten Cartesius, der neue Methoden der Begriffsbildung zu entdecken suchte, und Leibniz, welcher die Logik als Kriterion und die Wissenschaftslehre als „Universalmethode“ bearbeitete.

Fichte und Hegel nennen wir als Vertreter des idealistischen Standpunkts, welcher zur philosophischen Darstellung der Logik antrieb und ihre Stelluug zur Metaphysik untersuchte. Fichte bearbeitete die Logik als Wissenschaftslehre, während Hegel auf die Entdeckung und Durchführung einer Universalmethode statt der Wissenschaftslehre, wie Leibniz, es abgesehen hatte.

Wir wollen nun nur andeuten, auf welche Weise sich die Reform der Logik innerhalb der angegebenen Entwickelung vollzogen hat.

Die Philosophie wird dogmatisch, welche auf einer analytischen Identität von Denken und Sein basirt ist. Der Dogmatismus kann aber nicht im Wesen der Philosophie liegen, und er muss daher durch Einflüsse bedingt sein, welche auf die Entwickelung der Philosophie eingewirkt haben. Eine solche Einwirkung hat auf die neuere Philosophie vor Kant theils die Mathematik, theils die Erfahrungswissenschaft gehabt, da sie als Ideale der Wissenschaften von Cartesius und Baco aufgestellt worden. Hierdurch war das Bestreben der Philosophie durch ein Ziel bedingt, das in der That ausser ihr liegt, und sie erlitt dadurch eine Einwirkung, welche den Dogmatismus in ihr selbst hervorrief. Denn nach Anleitung jener Wissenschaften wurde die Erklärung von der Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Sein angenommen und die Methode der Wissenschaften überhaupt bestimmt.

Was von der mathematischen Anschauung und Methode gilt, sollte vom philosophischen Begriffe und der philosophischen Methode gelten. Desshalb nahm man auf dieser Seite an, durch die Existenz der Gedanken in der Vernunft und ihre gesetzmässige Ausbildung ist über die Wirklichkeit des Gedachten die hinreichende Bestimmung gegeben. Auf der anderen Seite sollte die inductive Methode dasselbe leisten, und die Wahrnehmung wurde zum Kriterion der Wirklichkeit des Gedachten erhoben, ihr sei der Gegenstand des Denkens seiner Wirklichkeit nach gegeben. Auf beiden Seiten ist nun zu bestimmen, ob der Gedanke seinem Gegenstande entspricht, und keine andere Untersuchung erforderlich, als die Zurückführung derselben entweder auf die sinnliche Wahrnehmug, oder auf die angebornen Ideen der Vernunft; denn ob und auf welche Weise diese selbst wahr sind, diese Untersuchung ist durch die Annahme, dass sie es durch ihre blosse Existenz sind, vorweggenommen.

Die empirische Logik war beiden Richtungen als das scholastische Organon der Wissenschaften bekannt, welches schliessen und Beweise führen lehrte, aber nicht, wie Begriffe gebildet und Behauptungen, welche die Wissenschaften erweiteren, gefunden werden. Man suchte daher zuerst diesen Mangel der Logik als Organon zu

ergänzen, und fand an der Mathematik und den Erfahrungswissenschaften Beispiele, die zeigten, dass noch ein anderes als das scholastische Organon zu finden sei.

Cartesius entlehnte von der Mathematik das Ideal und die Methode der Wissenschaften. Die analytische und synthetische Methode der Mathematik führte er als die absolute in die Philosophie ein. Dasselbe behauptete Baco von der inductiven Methode. Die Reform der Logik als Organon bestand in dieser Erweiterung ihrer Methodenlehre.

Nicht nur als Organon, sondern auch als Kriterion wurde die Logik in diesen Richtungen erweitert.

Die Annahme der inductiven Methode veranlassen Locke zur Frage nach der Gültigkeit und dem Ursprung der Begriffe. Nicht an sich, sondern durch die Annahme, Wissen sei „Erfahrungswissen", involvirte die inductive Methode eine Beantwortung jener Frage, wie Locke sie gegeben hat. Der Ursprung der Begriffe wurde von der sinnlichen Wahrnehmung abgeleitet und desshalb ihre Gültigkeit beschränkt auf die Erscheinungswelt.

Man nennt die Bearbeitung der Logik nach Loke's Vorgang wohl die psychologische schlechthin. Allein eine jede Ergründung der Logik als Kriterion führt nothwendig in die Psychologie. Diese war aber bei Locke auf einem Sensualismus basirt, wesshalb sich eine Logik ergab mit „sensual-psychologischer Basis."

Auch die Cartesische Annahme der mathematischen Methoden involvirt für sich nicht die Theorie über die Gültigkeit und den Ursprung der Begriffe, welche sich in dieser Richtung, und die Leibnitz in Polemik mit Locke ausbildete. Mit Nothwendigkeit ergibt eine solche sich nur, wenn die Voraussetzung schon gemacht ist „die Mathesis sei das Grundwissen".

Die Gültigkeit der Begriffe wurde innerhalb dieser Richtung zurückgeführt auf ihren Ursprung aus der Vernunft. Ein klarer und deutlicher Begriff hat Wahrheit, wenn er aus der Vernunft entsprungen ist. Dieser Rationalismus lehrte die Gültigkeit der Begriffe für die Dinge an sich und setzte ihre Uebereinstimmung in einen Parallelismus. Die Ordnung und Verbindung der Begriffe ist dieselbe, wie die der Dinge. Die logische Ordnung der Begriffe zu einem Systeme entscheidet über die Wirklichkeit des Gedachten. Dasselbe ist daher ein analytisches Prädicat des ver-

nünftigen Gedankens, in Sonderheit des Begriffes von der Gottheit, wie der ontologische Beweis vom Dasein Gottes dies ausführt. Gedanke und Gegenstand sind nie des anderen Maass durch die logische Ordnung der Begriffe, welche durch die analytische Methode gewonnen, durch die geometrische Methode zu einem Systeme verbunden wurden.

Als Organon und als Kriterion erlitt die scholastische Logik in beider Richtung eine Veränderung. Allein auch ihre Verbindung mit der Wissenschaftslehre wurde von Baco und Leibnitz in Betracht gezogen. Hierher gehört Baco's Versuch einer Eintheilung der Wissenschaften nach einer Analogie mit den Vermögen der Seele; und Leibnitzens Bestreben, auf einer ratonistischen Grundlage eine Universalmethode der Wissenschaften zu entdecken. Das Beispiel der Mathematik hatte diesen Gedanken hervorgerufen, und die Entdeckung einer solchen Methode galt statt der Wissenschaftslehre. Durch die Auffindung der Namenbegriffe und die Combination derselben wollte Leibnitz in allen Wissenschaften eine Erkenntniss der Dinge auf dieselbe Weise hervorbringen.

Diese Reformen der Logik durch beide Richtungen befinden sich innerhalb einer dogmatischen Philosophie, wesshalb sich am Ende der Entwickelung Resultate ergeben, welche nicht annehmbar sind.

Auf beiden Seiten resultirte aus der Anwendung der Logik ein Skepticismus, der einerseits die Möglichkeit allgemein-nothwendiger Erkenntniss, wie die Metaphysik sie erstrebt, anderseits die Erkennbarkeit der besonderen Dinge und die Existenz der Erfahrungswissenschaften bezweifelte. Der erste Skepticismus resultirte aus der Anwendung der Logik mit sensual-psychologischer Basis, da er nur eine „Erfahrungsphilosophie", bez. empirische Psychologie, als Wissenschaft anerkennen konnte. Der andere Skepticismus war aber eine Folge der Logik mit rational-psychologischer Basis, welche nur „Vernunftwissen" nach mathematischem Ideal als Wissenschaft hervorbringen konnte.

Wird die Gültigkeit der Begriffe für die Erkenntniss der Dinge an sich selber in den Ursprung derselben aus der Vernunft gesetzt, so können die Sinne uns nur verworrene und unklare Vorstellungen von Dingen geben, deren besondere Natur in ihrer Beraubung oder darin besteht, dass sie Modificationen Einer Richtung

oder Monaden sind. Die sinnlichen Vorstellungen stellen daher nur dem Scheine nach den besonderen Gegenstand, in Wahrheit aber d. h. durch die Aufhebung der Verworrenheit und die Zurückführung der sinnlichen Vorstellungen auf die Vernunftbegriffe, stellen sie nichts Besonderes, sondern nur Modificationen des Allgemeinen vor. Die behauptete Leerheit der sinnlichen Vorstellungen führte daher wenigstens zum Zweifel an der Existenz der besonderen Dinge und der „Erfahrungswissenschaft," welche auf der Annahme von der Realität der besonderen Dinge beruhen. Diese Logik wird daher verleitet zur Entdeckung einer „Universalmethode," wie Leibnitz es intendirte, und zur Unterordnung der besonderen Wissenschaft unter die Philosophie als Theile derselben, wie Wolf es darstellte, weil sie nur ein Object des Wissens kennend, dasselbe vom Gegenstand nicht sondern kann und daher alle Wissenschaften ihrer Erkenntnissart nach gleichsetzt und ihre Verschiedenheiten als blosse Gradationen betrachtet. Die Erfahrungswissenschaften gelten nur als Theile der philosophischen Encyklopädie.

Baco's Methode wurde von Locke auf einen Sensualismus basirt. Dieser führte zu einem anderen Skepticismus. Die Gültigkeit der Begriffe, auf die Erkenntniss der Erscheinungen beschränkt, war von ihrem sinnlichen Ursprunge abhängig gemacht. Desshalb bezweifelte man in dieser Richtung der Philosophie die Möglichkeit der Metaphysik und machte die Philosophie umgekehrt zu einem Theile der „Erfahrungswissenschaften," zur Erfahrungsseelenlehre.

Die eine, wie die andere Logik hat aber auf die Ausbildung der Wissenschaften auf dieselbe Weise gewirkt; denn was die eine in der Erfahrungswissenschaft, dasselbe hat die andere in der Philosophie zur Ausbildung der Erkenntniss beigetragen. Sie beide standen im Dienste derselben Weltanschauung, welche durch sie ihre wissenschaftliche Ausbildung gefunden hat.

Die Weltanschauung, deren Grundzüge die Naturphilosophen und Naturforscher des 15ten Jahrhunderts verzeichnet haben, ist in beider Richtung der Philosophie vor Kant, durch die Anwendung ihrer Logik in den Erfahrungswissenschaften wie in der Philosophie selbst, wissenschaftlich ausgebildet worden.

Eine Umwälzung des metaphysichen Bewusstseins der Menschheit hat im 15ten Jahrhundert stattgefunden. Diese Revolution des Bewusstseins ist alsdann fortgeschritten, neu zu gestalten, die po-

litischen, gesellschaftlichen und andere Verhältnisse der Menschheit. Die Freiheit des Gedankens wirkt die Befreiung des Lebens.

Vom antiken und mittelalterlichen „Anthropologismus“ reinigte sich das Bewusstsein, indem erkannt wurde, dass die Welt an sich selbst unendlich und die Materie der physischen Gesetzmässigkeit unterworfen sei. Den Menschen und die Erde nicht mehr als Mittelpunkt des Universums zu betrachten, dazu war der Gedanke der Unendlichkeit der Welt, deren Centrum überall und Circumferenz nirgends ist, nothwendig. Und die Materie der physischen Gesetzmässigkeit unterworfen vorzustellen, diess involvirte die Abstraction von der der Materie angedichteten finalen Bestimmung für das Menschengeschlecht. Naturforscher und Philosophen haben beide dahin gewirkt, dass jedes besondere Ding in der Einheit der Welt auf die gleiche Weise betrachtet wurde, wodurch die Betrachtungsweise, dass eines dieser Dinge die Welt an sich selbst ist und die anderen nur Phänomene seien, ausgeschlossen wurde. Alle Versuche, die von einer theologisirenden Philosophie, dem Staate und der Kirche noch gemacht werden, das Menschengeschlecht wieder in den Zustand zu versetzen, der zu seiner Basis einen mittelalterlichen und antiken Anthropologismus hat, und die Verkehrung des Denkens und Handelns in sich schliesst, müssen scheitern an der fortschreitenden Entwickelung der Naturwissenschaften und der mit denselben innigst verbundenen Philosophie.

Die Construction des Weltgebäudes und die Erklärung aller natürlichen Erscheinungen aus mechanischen Ursachen sind Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften, welche, Baco's Methode anwendend, ihrem Theile nach jene Weltanschauung ausbildeten.

Die metaphysische Seite dieser Weltanschauung ist in der Cartesischen Richtung der Philosophie durch die Anwendung ihrer Logik entwickelt worden. Die Welt wurde in ihrer Unendlichkeit aus der ihr inwohnenden göttlichen Ursache, und die Materie wie der Geist, als der physischen Gesetzmässigkeit unterworfen, begriffen. Dieser „Physicismus“, der in beider Richtung sich am Ende schlechthin ausschliessend gegen eine organische und ethische Betrachtung der Welt verhielt, wird die ewige Grundlage einer richtigen Erkenntniss bleiben.

Die Positionen, wie die Verneinungen, welche aus der Anwendung der Logik mit sensual- wie rational-psychologischer

Basis hervorgingen, folgen der vorausgesetzten analytischen Identität des Gedankens mit der Wirklichkeit des Gedachten.

Nur wenn diese Identität nothwendig vorauszusetzen ist, führt der Gebrauch der inductiven Methode zum Zweifel an der Möglichkeit der Metaphysik und zum einseitigen Materialismus und Mechanismus, nicht aber, wenn jene Identitätserklärung eine andere ist.

Dasselbe gilt von der Anwendung der anderen Logik; diese führt nur zur Negation der Erfahrungswissenschaften, der Realität der besonderen Dinge, und dem Naturalismus in der Metaphysik, wenn die Wirklichkeit des Gedachten ein analytisches Prädicat des Gedankens in seiner logischen Ordnung ist. Wenn diess der Fall ist, dann muss die Philosophie blosse Begriffswelten erfinden und dieselben zum Maasstab der Wirklichkeit machen. Die Reihenfolge der Begriffe spiegelt die Gradationen des Wirklichen ab, als wenn die Reihenfolge der chemischen Grundstoffe nach ihrem „Atomengewichte" über ihre grössere und geringere Wirklichkeit bestimmte, so dass Wasserstoff ger nicht existirte, wenn die „schweren Metalle," welche das grösste Atomengewicht haben, vollkommen wirklich sind. Das Wirkliche liegt aber nicht in der Ordnung oder Reihenfolge der Begriffe.

Der Fortschritt der Philosophie in logischer Hinsicht wie in der Fortbildung der Weltanschauung hängt demnach, wie der Kriticismus behauptete, allein von der Möglichkeit ab, eine andere Erklärung der Identität des Gedankens mit dem Sein zu gewinnen. Eine solche entdeckte Kant, und diese Entdeckung bedingte die Ergründung der Metaphysik aus der Selbsterkenntniss der Vernunft und der Entwickelung einer organischen und ethischen Weltbetrachtung im Zusammenhange mit der physischen.

Der Kriticismus wurde endlich die Veranlassung zur Aufstellung einer Logik auf der Grundlage eines metaphysischen Idealismus und seiner Umgestaltung der Weltanschauung. Da wir diese Gestaltung der Logik schon an einem anderen Orte, in Verbindung mit der Untersuchung über die Annahme einer für alle Wissenschaften gleichen Methode, weitläufiger betrachtet haben, so werden wir auf dieselbe nur bei der Darstellung des Kriticismus gelegentlich zurückkommen, und es kann genügen, hier nur das dort gewonnene Resultat anzugeben.

Die Logik auf der Basis eines metaphysischen Idealismus wird in der Betrachtung und Darstellungsweise des Denkens durch zwei Lehrsätze geleitet, von denen der eine für die Begründung ihrer Identitätserklärung von Denken und Sein gilt, aber nur der metaphysische Ausdruck derselben ist; der andere unmittelbar die Annahme einer Universalmethode für alle Wissenschaften, die Theile einer philosophischen Encyklopädie sein sollen, involvirt. Der erste behauptet, dass die Qualität des Seins eine und dieselbe sei, wesshalb das Denken durch sich selbst Erkennen sein, und dieses an seinen Formen die Inhaltsbestimmung des Seins haben soll. Das Logische behandelt sie daher ontologisch, und dieses metaphysisch als Construction des Thatsächlichen. Zweitens wird angenommen, was auch aus dem ersten Satze gefolgert werden kann, die Veränderung sei absolut, weil die Qualität des Seins ein und dieselbe ist. Das führt zu der Darstellungsweise des Denkens der Entwickelung der Erscheinungen und des Zusammenhangs der Wissenschaften, welche diese Logik gegeben hat. Denn es muss alsdann die Entwickelung des einen die unmittelbare Entstehung des anderen sein, das Denken eines Begriffes die Bildung eines anderen, und alle Wissenschaften ebenso nur Stufen in der Entwickelung der „Universalmethode.“

Auch hier zeigt sich daher dasselbe. Die Logik ist in der Betrachtung und Darstellungsweise ihres Inhaltes von dem Grundbegriffe der Philosophie, wie den ihr nebengeordneten Wissenschaften abhängig. Diesem Gesetze ist sie selbst, ohne es zu wissen, unterworfen. Auf welche Weise sie sich gestaltet, ist abhängig von den Ansichten, welche der Geist über die Welt der Dinge, das Erkennen und die Eintheilung der Wissenschaften erworben hat; und umgekehrt die Fassung, welche die Logik angenommen hat, involvirt die Bestimmtheit jener Ansichten; denn verschiedene Erklärungen von der Einheit des Gedankens und der Wirklichkeit des Gedachten ergeben verschiedene Philosopheme.

Die Wissenschaft, welche gegenwärtig formale Logik genannt wird, ist entweder eine empirische Wissenschaft ausserhalb der Philosophie und hat alsdann einen unentschiedenen Charakter, oder sie ist selbst, wie bei Herbart, ein Theil der Philosophie, dann aber denselben Bestimmungen unterworfen, die hier überhaupt gelten und eben dargelegt worden sind. Die von der Metaphysik

und Psychologie getrennte formale Logik kann diese Trennung als ihre Bestimmung nur durch die Verbindung mit der Psychologie und Metaphysik erweisen. Der Skepticismus in Herbart's Metaphysik und Psychologie hat wesentlich auf die Constituirung seiner „formalen Logik“ eingewirkt. Das Denken, von dem Erkennen und dem Wirklichen entfernt, ist nur eine Kunstthätigkeit, die nichts producirt. Diesen Charakter hat das Logische bei Herbart nicht durch die Logik, sondern durch die skeptische Metaphysik und Psychologie. Für die Bearbeitung des Logischen ist nichts hinderlicher, als das Vorurtheil, es gäbe eine so isolirte Logik, welche einen von der Philosophie unabhängigen und doch bestimmten Charakter habe, den sie nur durch die Philosophie hat.

II.

Kritiken.

I.

Die Metaphysik in Deutschland seit 1831.

Eine kritische Uebersicht.

Der Inhalt des ganzen Verlaufs der Fortbildung der Wissenschaft der Metaphysik seit dem Tode Hegel's drehet sich in Deutschland um zwei Punkte:

1) um das Verhältniss der Metaphysik zu den sogenannten realen Wissenschaften und
2) um das Verhältniss zur Logik.

Diese beiden Punkte sind überhaupt diejenigen, zwischen welchen die Geschichte der Metaphysik sich bewegen muss und sich daher auch immer bewegt hat; denn der Begriff der Metaphysik gehört zu denen in der Philosophie, welche am wenigsten Deutlichkeit und Bestimmtheit zu gewinnen vermocht haben, so, dass er sich bald ganz in's Concrete verdichtet, bald ganz in's Abstracte verdünnt hat. Es schwebt dabei im Allgemeinen nur die Vorstellung als eine durchgängige vor, dass sie die Wissenschaft sei, in welcher die Philosophie am meisten als Philosophie sich geltend mache, am entschiedensten in sich zurückgehe und die schwierigsten Probleme zur Sprache bringe. Eben desshalb tritt aber auch sogleich eine Beziehung auf die Wirklichkeit und eine andere auf das abstracte Denken hervor. Was helfen alle Tiefsinnigkeiten der Metaphysik, wenn nicht das Empirische, in dessen Gegenwart wir einmal leben und weben, dadurch verständlicher wird? Und was hilft ein Anhäufen des Stoffs, ein Setzen von Realkategorien, wenn nicht das logische Band solche Fülle verständig ordnend durchwaltet?

Was nun den ersten Punkt anbetrifft, das Verhältniss der Metaphysik zum Realen, so enthält derselbe, wie er gewöhnlich gefasst wird, sogleich eine Verkehrtheit. Unter Realität soll nämlich in diesem Sinn die Natur und der Geist verstanden, der Begriff der Idee hingegen als unreal ausgeschlossen werden. Die Metaphysik soll nicht zur Naturwissenschaft, auch nicht zur

Wissenschaft des Geistes selbst werden, und dennoch soll sie gleichsam die Quintessenz derselben, die ideellen Primordien, die Primalitäten, die absolute Begründung des empirisch Wirklichen darbieten. Wird nun der Begriff der Idee an sich nicht selbst als eine gleich nothwendige, gleich ebenbürtige Idee, wie die der Natur und des Geistes für sich genommen, erkannt, wird also nicht für die Bestimmung des ideellen Begriffs der Idee bei dem Begriff des Seins und Denkens überhaupt stehen geblieben, so ist die natürliche Folge, dass innerhalb der Metaphysik eine Natur- und Geistesphilosophie vorgetragen wird.

Man handelt den Begriff von Raum und Zeit, von Materie und Leben, von Seele und Geist, von Erkennen und Wollen ab.

So sehen wir neuerdings es bei Fischer, bei Weisse, bei Lotze, bei Helfferich u. A. geschehen; so begegnen wir bei Hegel selbst in der Lehre von der Idee noch einer solchen Ueberschreitung des Metaphysischen und müssen die absolute Methode, die doch nur der Begriff der absoluten Form alles Seins und Denkens, alles Realen ist, als die Wahrheit des Begriffs des Lebens, des Erkennens und Wollens, erscheinen sehen.

Aber nun existirt doch noch die Naturphilosophie? Nun soll es doch noch eine Philosophie des Geistes geben?

Consequent dürfte von einer Philosophie des Realen nicht die Rede sein, wenn dieselbe, im Unterschied vom Metaphysischen, einen nur empirischen Charakter haben sollte. Vielmehr müsste alsdann die Metaphysik selbst schon die ganze Philosophie sein. Manche Hegelianer, z. B. Weber und Hinkel, haben auch Neigung zu diesem Schritt bewiesen, indem sie in die Lehre von der Objectivität des Begriffs die Naturwissenschaft, in die Lehre von der Idee aber die Geistesphilosophie einschliessen wollten.

Allein so war es bei den Uebrigen nicht gemeint, auch bei Hegel nicht, der ausdrücklich bemerkt, dass der Begriff des Lebens in der Logik nur die logische Idee desselben begreife, was insofern eine neue Schwierigkeit macht, als dadurch ein Doppelbegriff des Lebens, ein logischer und ein realer, an sich hoffentlich doch aber auch wohl logischer, gesetzt wird.

Die ganz einfache Manier, über die Schwierigkeit einer Dolpelbehandlung derselben Begriffe hinauszukommen, besteht desshalb bei den Meisten in der Kürze, mit welcher sie in der Metaphysik von der Materie und dem Leben, vom Erkennen und Wollen handeln. Eine solche nur quantitative Differenz ist aber keine wissenschaftliche, enthält kein eigenes Maass, kein Prinzip der Selbstbegrenzung, hängt von der Willkür des Subjectes ab, welches die Wissenschaft gerade darstellt. Und so bestätigt es denn auch die Geschichte der Wissenschaft, indem wir bei dem einen eine ziemlich vollständige Chemie, bei einem andern eine Mechanik, bei einem dritten eine Organik, bei einem vierten eine Ethik finden. Dass ein solcher Zustand eine prinzipielle Unsicherheit in der Begriffsbestimmung der Wissenschaft zeige, ist augenscheinlich und es ist zugleich charakteristisch, wie alle die, welche

in diesen Irrthum verfallen sind, bis jetzt wenigstens zu keiner selbstständigen Naturphilosophie gelangt sind, vielmehr am meisten Neigung verrathen, sich in die speculative Theologie zu begeben.

Dass ein Begriff der Idee als reiner Idee, abgesehen von der Natur und dem Geist, möglich sei, ist richtig. Diess ist eben der nur logische Begriff der Idee. Insofern für ihn, als solchen, von dem Begriff der Natur und des Geistes abstrahirt wird, erscheint die Idee selbst als ein Abstractum, welches aber, weil diese Gestalt der Idee nicht geringere Absolutheit besitzt, als die sogenannten realen Gestalten der Idee, auch nicht weniger Realität hat. Der Unterschied ist nur der qualitative, dass die Natur wesentlich in der Aeusserlichkeit des Werdens, der Geist aber in der bei sich seienden Selbstbeziehung auf sich existirt, während in diesem Sinn das Logische gar keine Existenz für sich hat. Für den Dualismus des über sein Wesen noch nicht aufgeklärten Bewusstseins mag es nun hingehen, dem Logischen keine Realität zuzutrauen, für den Philosophen ziemt sich solche Täuschung nicht mehr.

Was aber, wird man fragen, soll denn den Inhalt der Metaphysik ausmachen, wenn nicht die Grundbegriffe der Natur und des Geistes?

Eben diese Grundbegriffe, aber nicht als die unmittelbare specifische Bestimmtheit der Natur und des Geistes, sondern als ihre ideelle Vorbedingung, am wenigstens daher, wie man die Metaphysik so oft missversteht, als das Realprinzip der concreten Existenz der Natur und des Geistes. Genauer sind es die Begriffe des Seins, des Wesens und des Zweckes, welche den Inhalt der Metaphysik ausmachen, wie Aristoteles schon gelehrt hat. Als besondere Unterabtheilungen kann man die Wissenschaft jener drei Begriffe die Ontologie, Antiologie und Teleologie nennen.

Das negative Kriterium für die Richtigkeit der in diese Wissenschaften aufgenommenen Begriffe ist, dass ohne sie kein Begriff der Natur und des Geistes gedacht werden kann. In dieser Beziehung lässt sich Schelling's Ausdruck des Nichtnichtzudenkenden mit vollem Recht anwenden.

Werfen wir auf die jüngste Literatur unserer Wissenschaft einen Blick, so finden wir, dass Fischer (1834) noch die ganze Schwere des sogenannten Realgehaltes zum Inhalt der Metaphysik macht. Er trägt eine Kosmologie, Psychologie, Pneumatologie und Theologie vor. Eine Ontologie, Antiologie oder Teleologie für sich fehlt; dagegen nennt er jene Wissenschaften rationelle, oder vielmehr in der Ueberschrift gibt er ihnen das Adjectivum rationell, um sie von der nach ihm noch besonders abzuhandelnden Natur- und Geistesphilosophie im engeren Sinn zu unterscheiden. Fischer hat also gar keine reine Metaphysik, sondern liefert eine metaphysische Kritik der heutigen Natur- und Geistesphilosophie.

Braniss (1834) zeigt in seiner Metaphysik den Fortschritt gegen Fischer, dass er eine Ontologie hat, ja dass er zu einer Teleologie kommt; aber er verdirbt sich Alles durch eine an die Spitze gestellte Theologie. Fischer beginnt mit der Natur und endigt mit Gott. Zwischen beiden stellt er den einzelnen Geist und den weltgeschichtlichen, das singuläre und das universelle Individuum. Braniss beginnt mit Gott und endigt mit dem Menschen. Er theilt die Metaphysik in eine Theologie und Kosmologie. Die erstere soll das ursprüngliche Thun, den *actus purus* des Absoluten beschreiben. Die zweite zerfällt in eine Ontologie und in eine Ethikologie, welche letztere den Begriff der Materie, des Lebens und des Geistes enthält. Diese Eintheilung kommt, wenn wir Materie und Leben als die Momente Eines Begriffs, nämlich der Natur, setzen, auf die alte Trias der Ontologie, Kosmologie und Pneumatologie hinaus, nur dass sonderbarer Weise die Ontologie und die Pneumatologie von Braniss unter dem Titel der Kosmologie subsumirt sind. Seine Eintheilung ist nach der theologischen Syzygia, Gott und Welt, aber sie ist nicht speculativ. Die Ethik vollends schon in den Naturbegriff einzumischen, ist ganz verkehrt. Wenn auch, wie Kant im zweiten Theil der Urtheilskraft ausreichend dargethan, die Natur zur Idee des Guten nicht in Widerspruch stehen darf, sondern den Zwecken des Geistes sich als Mittel unterwerfen muss, so gehört es doch zu den jetzt immer weiter grassirenden Begriffsmengereien, das Natürliche als solches schon unter das Ethische zu subsumiren. Warum denn nicht von der Teleologie handeln wollen? Wesshalb ein neues Wort stempeln? Freilich ist dasselbe auch schlecht genug ausgefallen. Die Ethikologie ist nicht in Cours gekommen.

Das aber bleibt bei Braniss anzuerkennen, dass er wieder den Versuch einer Ontologie gemacht und sie mit der speculativen Theologie einerseits, mit der sogenannten Wirklichkeit anderseits in Beziehung gesetzt hat. Weisse (1835) gab eine noch reinere Darstellung der Metaphysik, indem er sie in die Lehre vom Sein, dem Wesen und der Wirklichkeit zerlegte. Weisse ist in seinem Streben ein höchst verehrungswürdiger, rastlos bemüheter Mann, der über eine sehr ausgedehnte, vielseitige und, was noch mehr ist, gründliche Bildung gebietet. Aber was hilft es, sagen muss man es doch, denn nur die Wahrheit ehrt den, von welchem die Rede ist: Weisse hat etwas Verworrenes, Abstruses. Dass er diese Verworrenheit mit grossem Anstande und gewandter Form vorträgt, hebt sie noch nicht auf. Und so erscheinen denn in der Metaphysik, zu grossem Befremden, als der Kern des Seins die Zahl, als der des Wesens der Raum und als der der Wirklichkeit die Zeit. Im ersten Theil der Metaphysik wird daher eine Mathematik, im zweiten eine Physik, im dritten eine Organik gelehrt, aber Alles untermischt mit abstracten logischen und ontologischen Bestimmungen. Weisse wollte der Metaphysik nicht bloss den Begriff der Wirklichkeit, sondern das Wirkliche selbst einverleiben. Er brachte daher, nachdem Kant Raum und

Zeit aus der Kategorientafel verwiesen, beide wieder in die Metaphysik hinein, weil alles Wirkliche nur im Raum und in der Zeit existiren könne. Die Debatte hierüber fing an, wieder eine Lieblingsfrage zu werden und wurde auch von Lotze, Prince Smith, George u. A. ventilirt. Ueber Braniss und Weisse habe ich mich übrigens schon in den Kritischen Erläuterungen zum Hegel'schen System (1840), S. 32, weitläufiger ausgelassen.

Auf Weisse folgte Fichte (1836). Er ist frei von der trüben Vermischung des Realen mit dem Metaphysischen. Er scheidet Raum und Zeit aus demselben. Er vermischt auch nicht die Theologie mit dem Begriff der unpersönlichen reinen Vernunft. Noch weniger lässt er sich zu Schulden kommen, den Begriff des subjectiven Erkennens in die Metaphysik mitzubringen, wie es noch (1835) Bayrhoffer in den Grundproblemen der Metaphysik erging, der jedoch mit der edelsten, liebenswürdigsten Freimüthigkeit in der Vorrede S. V. erklärte, wie er während des Druckes seiner Arbeit, durch ein fortgesetztes Studium Hegel's, aus den Ansichten seines Lehrers Suabedissen zu ganz anderen Ueberzeugungen gelangt sei. Fichte theilt die ganze Metaphysik nur in zwei Theile, in die Lehre vom Sein und vom Wesen, so dass jenes die einfachen, dieses die Verhältnissbegriffe enthalten soll. Merkwürdig ist es, wie ihm doch noch der väterliche Geist nachgeht, indem er als die einfachsten Begriffe die Urkategorien, wie er es emphatisch nennt (denn jede Kategorie ist Urkategorie), nämlich: Setzen, Gegensetzen und Bezugsetzen vorbringt; was doch nur die wohlbekannte These, Antithese und Synthese des Vaters ist. Und wie dieser die Theilbarkeit des Ichs und Nichtichs zur Achse seiner Entwickelung macht, so lässt auch Fichte die Quantität der Qualität vorangehen. Endlich aber im Begriff des Wesens unterscheidet er Grund und Folge, Wirklichkeit und Substantialität, welche letztere er dann scheinbar in der gewöhnlichen Weise behandelt, aber den Zweckbegriff unter die Kategorie der Causalität als Endursache stellt und hiervon erst zum Begriff der Wechselwirkung übergeht, die er im Organismus, in der Seele und im Geist realisirt findet. Hier scheint uns abermals Fichte der Aeltere noch durchzublicken, der allerdings über die Wechselwirkung zwischen Ich und Nichtich nicht wohl hinaus konnte, auch dann nicht, als er in seinen populären Schriften andere Substrate setzte, wie Instinct und Vernunft, Sein und Nichtsein, Urvolk und Mischvolk u. drgl. Der jüngere Fichte hat unstreitig das dringendste Bedürfniss, über die Kategorie der Substantialität hinauszukommen. Das beweist er durch seinen Theismus. Dass er aber die Teleologie in der Substantialität, im Begriff der Dependenz, stecken lässt, verräth den Mangel eines immanenten Ueberganges aus der Substantialität zur Subjectivität. Wenn Braniss theologisch anfängt, so endigt Fichte als Theologe. Auch in solchem Betracht verdient der alte Aristoteles den Vorzug, wenn ihm die ganze Metaphysik zugleich Theologie ist, nicht aber aus einer solchen entspringt, oder in eine solche mündet.

So weit war die Metaphysik in dem Lustrum nach Hegel's Tode gekommen, und man wird gestehen müssen, dass bei mannigfachen Avantagen seiner Nachfolger in Sonderbestimmungen seine Logik doch im Ganzen sie alle an Natürlichkeit und Klarheit übertraf. Dass das Sein sich unmittelbar als qualitativ, in der Qualität aber quantitativ bestimmt und daher an und für sich sowohl qualitativ als quantitativ und als solche Einheit das Maass beider Bestimmtheiten ist; dass folglich das Verhalten des Seins zu sich sein Wesen ausmacht, das, nach Aussen, gegen Anderes, Erscheinung, aber als Erscheinung doch immerhin Wesen und in solcher Einheit des Aeusseren mit dem Inneren Wirklichkeit ist; endlich dass das Sein als das ursprünglich sich selbstbewirkende das eigene Setzen seiner Nothwendigkeit, der freie Begriff ist, der als Subject und als Object nur die Momente der sowohl subjectiven als objectiven Idee ausmacht — dieser Gang ist, bei mancherlei Mängeln, die wir uns nicht mehr verhehlen können, doch ein so sich selbstfortleitender, Begriff aus Begriff erzeugender, vom Niedrigsten zum Höchsten mit immanenter Energie aufsteigender, dass Braniss, Weisse und Fichte dagegen zurückbleiben und nur an künstlichen Uebergängen und fictiven Zusammenhängen ihn übertreffen. Fichte kommt ihm am Nächsten. Das Verhältniss zur speculativen Theologie, in welche Fichte übergeht, hat Hegel so gefasst, dass, wenn man von der Existenz der Natur und der Geschichte abstrahirt, für Gott keine andere Bestimmungen, als die der logischen Idee übrig bleiben.

Wenn man Hegel statt der logischen Idee den selbstgefertigten Wechselbalg einer formalen Logik unterschiebt, so mag man sich über ihn verwundern; sonst aber ist er in diesem Punkt nicht zu widerlegen. Dass der Begriff Gottes mit dem Begriff der logischen Idee nicht erschöpft ist, dass Gott zur Natur und zu einer Welt des endlichen Geistes sich entäussert, um diese Entäusserung ewig in sich zurückzunehmen, das wusste Hegel recht gut, denn nicht, wie die theologische und anthropologische Polemik so oft versichert, der Begriff der logischen Idee, sondern erst der des absoluten Geistes war ihm der adäquate Begriff Gottes.

Das Verhältniss ferner der Metaphysik zu den Realwissenschaften war bei Hegel durch die Lehre von der Immanenz der logischen Methode genauer als früher bestimmt. Die logische Idee ist in der Natur und im Geist als aufgehoben enthalten.

Was nun aber den zweiten Hauptpunkt, das Verhältniss der Metaphysik zur Logik anbetrifft, so blieb diess bei den zuvor genannten Metaphysikern eigentlich ganz auf derselben Stufe stehen, als vor Hegel, nämlich die Logik als Wissenschaft des formalen Begriffs von der Metaphysik zu isoliren. Es war jedoch die Logik bei Vielen mit der Psychologie verschmolzen und in dieser Synthese fing sie an, die Metaphysik zu bestimmen. Troxler nahm in seiner Metaphysik wohl einer der ersten eine solche subjective Wendung, ohne dass die Andern jedoch sich sonderlich an ihn gekehrt hätten. 1839 ward Schleiermacher's Dialektik

herausgegeben, die in ihrem transscendentalen Theil ungefähr das leisten sollte, was man auf seinem Standpunkt Metaphysik nennen könnte. Doch waren die Bestimmungen dieser transscendentalen Dialektik zu dürftig, als dass sie eine nachhaltige Einwirkung zu üben vermocht hätten. Schleiermacher erhob sich darin zwar zu Betrachtungen über Gott und Welt, verwarf das Stehenbleiben der philosophischen Kunst für diese Gebiete bei bildlichen Ausdrücken, befriedigte aber nicht durch Abstractionen, wie die, dass auf alle Fälle Gott und Welt als ein Zusammensein gedacht werden müssten u. drgl. m. Den Effect jedoch können wir seiner Dialektik wohl beilegen, dass die subjective Fassung der Metaphysik auch durch sie sehr bestärkt ward, und Trendelnburg's logische Untersuchungen von 1840 stehen im Grunde auf demselben abgeschwächten, depotenzirten Standpunkt der Kantischen Vernunftkritik, den Schleiermacher einnahm, nur dass sie durch eine umfassende Kritik des Zweckbegriffs ein tieferes metaphysisches Bedürfniss verrathen.

Es ist eine Kläglichkeit, dass so Viele an dem Hegel'schen System haben zum Ritter werden wollen, indem sie daran die Entwickelung vermissten, wie wir zum Denken der Kategorien kämen. Sie stellen sich an, als fehle dem Hegel'schen System eine Psychologie, als wisse es nichts von dem Prozess der subjectiven Intelligenz, nichts von dem Hervorgang des Vorstellens aus dem Anschauen, des Denkens aus dem Vorstellen, oder des Selbstbewusstseins aus dem Bewusstsein, der Vernünftigkeit aus dem Selbstbewusstsein. Diese Deduction der Kategorien findet sich bei Hegel so gut, als sie bei jedem Philosophen zum Vorschein kommen muss, der es wirklich zum System bringt; denn das Bewusstsein um die Genesis des Denkens muss ein Moment in einem solchen ausmachen. Aber von solcher Ableitung des Denkens, von dem Nachweis, dass die Kategorien als Begriffe nur in der Actuosität des Denkens, sonst nirgends, Existenz haben, ist doch ihre Selbstbestimmung schlechthin unterschieden. Sein, Werden, Dasein, Grösse, Grad, Maass, Einheit, Unterschied, Ganzes, Theil, Substanz, Accidenz, Ursach, Wirkung, Allgemeines, Einzelnes, Zweck, Mittel, alle diese Begriffe sind, was sie sind, durch sich selbst. Sie sind an sich nicht Producte des Selbstbewusstseins, sondern die ewigen, ideellen Wesenheiten, deren organische Totalität das von dem Prozess des subjectiven Denkens unabhängige Reich der reinen Vernunft constituirt. Als solche Einheit sind sie Idee. Den grellsten Widerspruch gegen diesen Begriff erhob Reiff (1840) in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, die er seinem Anfang der Philosophie anfügte. Reiff beschuldigt Hegel, durch seine Identificirung der Logik und Metaphysik den Idealismus geradehin aufzuheben. Nach ihm soll die reine Philosophie als die Wissenschaft, welche die absolute Vergegenständlichung des Ichs durch seine Selbstreflexion darstellt, in die Psychologie, in die Logik und Metaphysik und in eine Erkenntnisslehre zerfallen. Weil Reiff nichts gelten lässt,

was er nicht auf den ursprünglichen Dualismus des Ichs in sich selber zurückführt, so gesteht er ganz consequent keiner Kategorie eine freie Selbstständigkeit zu, denn eine solche schiene ihm die Kategorieen sofort in gnostische Wesen zu hypostasiren, was allerdings die schiefste Auffassung ist, die man davon haben kann. So viel ist gewiss, eine subjectivere Bestimmung der Metaphysik, als Reiff sie gibt, indem er sie zwischen Psychologie und Erkenntnisslehre in die Mitte stellt, lässt sich ausser der Troxler'schen, welche die Metaphysik mit der Erkenntnisslehre identificirt, kaum denken. Dem Inhalt nach soll die Metaphysik bei Reiff das Sein, das Ding und die Wechselwirkung behandeln; er theilt sie darnach in eine Ontologie, Eidologie (nicht zu verwechseln mit Herbarts Eidolologie) und in eine Monadologie. Diese letzte Benennung ist unpassend. Reiff will sie dadurch rechtfertigen, dass die Leibnitz'schen Monaden wesentlich Ursach seien; allein einmal ist Ursache ein abstracterer Begriff, als Monas, und sodann enthält die Monade nach Leibnitz als Causalität nothwendig das Vorstellen, von welchem im Begriff der Wechselwirkung an sich gar nichts liegt. Dass die Begriffsbestimmungen Reiff's selber, nämlich der Qualität, der Quantität, der Relation, des Dinges und seiner Eigenschaften u. s. f. sich sonderlich von den Hegel'schen unterschieden, lässt sich nicht sagen. Reiff urgirt nur, dass sie Operationen des gegenständlichen Selbstbewusstseins seien, ein Sein des Denkens, Projectionen des Ichs im Ich, Reflex seiner autonomischen Thätigkeit, Ausgleichung seiner Entzweiung, durch sich es selbst und ein Anderes zu sein und doch eben kraft seiner Vergegenständlichung zur Gleichheit mit sich kommen zu müssen. In Betreff der Ueberbürdung der Metaphysik mit ihrer Idee heterogenen Stoffen, sagt er S. 199 sehr richtig: „Keine Wissenschaft hat ihre Grenzen so willkürlich erweitert, als es die Metaphysik gethan hat. Was wurde früher nicht Alles in ihr verhandelt? Die Entscheidung der wichtigsten Fragen, die Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit wurde vor ihr Forum gewiesen. Dabei war sie doch die Wissenschaft der Prinzipien des Seienden. Hätte man über diesen Begriff nachgedacht, so hätte man wohl bemerken müssen, dass in derselben nicht von Begriffen die Rede sein könne, welche dem Selbstbewusstsein als solchem angehören und eben so wenig hätte man die Betrachtung der gegebenen Realitäten in sie aufnehmen können."

Nun galt, seit Trendelnburg's und Reiff's Decretirung der Wiedertrennung der Logik von der Metaphysik, die Hegel'sche Logik, also auch Metaphysik, bei Vielen für gestürzt. Der Aberglaube an dieses vermeintliche *fait accompli* verband sich mit der Lust selbstschöpferischer Originalproductionen, und beide wetteiferten, die logische und metaphysische Wissenschaft möglichst auf ihren alten Standpunkt vor Kant zurückzubringen, denn dieser war es zuerst, welcher die Identität des Logischen und Metaphysischen bewies, wenn gleich er für den Schulgebrauch *in usum juventutis academicae* auch eine getrennte Behandlung der Logik und Meta-

physik fortführte. Seine Vorlesungen über die Metaphysik, sind übrigens ein vortreffliches Buch, aus welchem wir auch heutiges Tags noch zu lernen, nicht verschmähen dürfen.

Die Einen sagen: Hegel hat die Metaphysik ganz mit der Logik identificirt; — so sollte man glauben, es gebe bei ihm gar keine Metaphysik mehr.

Die Andern sagen: Hegel hat die Logik ganz mit der Metaphysik identificirt; so sollte man glauben, es gebe bei ihm gar keine Logik mehr.

Und doch hat er durch seine Eintheilung der Logik in die objective und subjective ausdrücklich darauf hingewiesen, ja es überdem mit dürren Worten gesagt, dass jene an die Stelle der vormaligen allerdings nach ihm mit Stumpf und Stiel ausgerotteten Metaphysik, diese an die Stelle der vormaligenLogik zu treten habe. Es gibt also bei ihm noch eineMetaphysik, es gibt noch eine Logik.

Aber freilich, wie beide zusammenhängen, wie sie selbst als Unterschiede wieder eins sind, freilich da liegt das Geheimniss, was nur der Speculation sich eröffnet, die nicht bloss vom Objectiven, sondern auch vom Subjectiven frei ist.

Die Logik also verfiel wieder ihrem alten traditionellen Formalismus, und selbst tüchtige fortschrittlustige Männer müssen, durch die Isolirung der Logik von der Metaphysik, darin zurücksinken, wie die Logiken von Lotze, Strumpell, Lindemann u. A. zeigen; denn auch an letzterer, die sich nicht einmal mehr Wissenschaft, nur Kunde des Denkens zu nennen beliebt, ist das Eigenthümlichste doch nur der von Krause überkommene und zu einem lächerlichen Extrem getriebene Purismus, der sich in Wörtern, wie Grundheit, Erstheit, Richtheit, nebenabheitlich, Seineinheit u. drgl. oberflächlichen Künsteleien gefällt.

Die Metaphysik aber hat ein regeres Leben gezeigt, indem das Verhältniss Herbart's, Schleiermacher's und Schelling's zu Hegel ihr immer neue Impulse ertheilte.

Das erstere sehen wir durch Lotze, das zweite durch George, das dritte durch Helfferich vertreten.

Lotze's Metaphysik erschien 1841. Er unterschied sie in drei Theile, in die Lehre vom Sein, von der Erscheinung und von der Wahrheit des Erkennens. Es ist nicht schwer, unter diesen Bezeichnungen die Herbart'sche Eintheilung in Ontologie, Synechologie und Eidolologie wiederzuentdecken, wenn man den Inhalt erwägt, der unter einer jeden derselben verhandelt wird, denn in der Lehre vom Sein wird der Begriff des Seins, des Wesens und des Zusammenhangs der Dinge; in der Lehre von der Erscheinung unter dem Titel der reinen, der reflectirten und der transscendentalen Formen der Anschaulichkeit der Begriff der Natur; endlich in der Lehre von der Wahrheit des Erkennens der Begriff der Subjectivität der Kategorien, des Uebergangs des Objects in die Kategorien und einer Deduction der Kategorien vorgetragen. Der Glanzpunkt der Lotze'schen Metaphysik ist ihr mittlerer Theil, in welchem er die kosmologischen Ideen entwickelt. Man kennt den Lieblingsgedanken Lotze's in dieser Region, wie er ihn

in seiner trefflichen Pathologie und Therapie und in Wagner's physiologischem Wörterbuch, in den Artikeln: Lebenskraft und Instinct, weiter ausgeführt hat, dass nämlich das Organische eine Form der Vereinigung des Mechanischen sei. Ueberall, wo Lotze der bisherigen Naturwissenschaft eine Vernachlässigung des Begriffs des Mechanismus für die Entwickelung des Organischen nachweisen kann, übt er die schlagendste Polemik. Eben dieser Begriff der Bedingtheit des Organischen durch das Mechanische wird ihm aber auch wieder in sofern zu einer Schranke, als er die Autarkie, Spontaneität, Autonomie, Autogenesis des Organischen oft zu gering anschlägt. Doch wie dem sei, die Metaphysik der Natur, um es so zu nennen, hat seit vielen Jahren keine so gehaltvolle Bereicherung, als in diesem Lotze'schen Buche, erfahren, das sich überdem auch durch eine geschmackvolle Darstellung auszeichnet.

Den zweiten Impuls empfing die Metaphysik in neuerer Zeit durch das Bestreben, zwischen dem Hegel'schen und Schleiermacher'schen System eine Coalition hervorzubringen. Hier ist George zu nennen, der „1844" ein System der Metaphysik herausgab, worin er sich mit redlicher, treuer Forschung bemühte, die Schleiermacher'sche Transscendenz und die Hegel'sche Immanenz, die Abstraction und Concretion, das Ideelle und Reelle zu vereinigen. Man kann hier die Nachwirkungen der Schleiermacher'schen Dialektik beobachten. Der Gegensatz von Gott und Welt, also eine theologische Formulirung des speculativen Problems, ist die Grenze, an welcher George sich abarbeitet, den Theismus und Pantheismus metaphysisch zu bewältigen.

Den dritten Impuls für eine Weiterbildung der Metaphysik gab Schelling's mündliche und durch Andere sodann schriftlich verbreitete Mittheilung seines neuen Systems der positiven Philosophie zu Berlin. Abstrahiren wir von den Hypothesen, welche Schelling für die Erklärung der empirisch existirenden Religionen aufgestellt hat, und welche nothwendigerweise erst, wenn er selbst seine Wissenschaft der Mythologie und Offenbarung veröffentlicht, Gegenstand der Kritik werden können, so bleibt seine Metaphysik zurück, die er als Begründung seines jetzigen Systems einleitungsweise am häufigsten wiederholt hat, so dass über die Hauptbegriffe derselben nicht wohl mehr Zweifel obwalten können. Der Unterschied gegen Hegel und zugleich gegen seine eigene frühere Philosophie soll darin bestehen, dass diese, als Vernunftwissenschaft, den Begriff des Wesens, des *quid*, die neuere Philosophie aber als Philosophie der Offenbarung, den Begriff der Existenz, des *quod*, entwickele. Die letztere ist desshalb auch Existentialphilosophie genannt worden. Schelling behauptet, einen Fortschritt dadurch gemacht zu haben, dass er die Existenz als das Produkt der freien That eines Herrn des Seins setzt. Er nennt daher seine Philosophie auch das System der Freiheit und will in dem Hegel'schen ein System nur der Nothwendigkeit anerkennen. Seine Metaphysik wird zugleich speculative Theologie, indem er das

Sein als das gesetzte sich in Potenzen entfalten lässt, welche den in Gott existirenden Unterschied manifestiren. Hier ist der Punkt, wo er seine ganz eigenthümliche Trinitätslehre mit seiner Potenzenlehre verschwistert und wo er durch ächt speculative Kühnheit die schönseligen Theologen glücklich von sich wieder abgestossen hat, welche schon an ihm für ihre begrifflosen Seichtigkeiten eine Autorität zu erhalten hofften und sich bereits im Stillen anschickten, ihm auch öffentlich in die Bruderarme zu fallen. Schelling ist eine zu ursprüngliche, wahrhaft geniale Natur, als dass nicht der Begriff der Negativität ihn noch immer mit aller Energie durchdringen sollte. Und so sehen wir seine Dialektik der Spannung der Potenzen, seine Lehre von dem leidenden, nur durch das Dulden des tiefsten Schmerzes erlösenden Gott, seine Lehre von dem Satan als dem verkehrten Produkt derselben zweiten Potenz, welche positiv als die Menschheiterlösende wirkt, seine Lehre von dem Unwillen in Gott und Aehnliches aus solcher reinen Tiefe des speculativen Erkennens hervorgehen. Sein Drang nach einem lebendigen Gotte hat ihn nicht rasten lassen, das absolut Bewegliche, den Willen, zum absoluten Prinzip zu machen und gegen eine pantheistische Verschwommenheit der Zeit zu urgiren, dass Gott nicht nur das Sein, sondern auch der seiende, so wie gegen eine theistische Verkommenheit, dass Gott nicht nur für sich der Freie, sondern, dass auch das gesetzte Sein ein solches sei, welches die reale Möglichkeit besitze, sich als frei zu actualisiren und nach eigener Wahl und Qual positiv oder negativ sich zu verhalten. Schelling kennt daher das Wesen der Versuchung auf das Gründlichste und ist überhaupt in den Schilderungen von Macht, Lust, Glück von einer meisterlichen Grösse. Der Uebergang in's Existiren ist ihm nicht bloss eine dialektische Escamotage, sondern seine Empfindung ist dabei; die Poesie des Werdens durchdringt ihn.

So lange man nun innerhalb der romantischen Scholastik Schelling's verweilt, ist man immer philosophisch oder poetisch angeregt, was man auch im Ganzen wie im Einzelnen dagegen zu erinnern habe. Die missliche und schwierige Seite seines Systems ergibt sich erst durch die Kritik des Anspruchs, mit ihm der Wissenschaft eine vollendetere Gestalt gegeben zu haben, als sie bis dahin bei Hegel gewonnen hatte. Denn mit dieser Prätension verändert sich der Maasstab der Beurtheilung und muss, was an sich ganz interessant und in Betreff des ehemaligen Schelling'schen Systems ein wirklicher Fortschritt ist, viel schärfer genommen werden. Nun muss man sagen, dass in Ansehung der Methode die Schelling'schen Potenzen der *causa materialis*, *formalis* und *finalis* doch nichts als eine neue Auflage der zum Glück ewig wahren alten Aristotelischen Prinzipien der Metaphysik sind, und die Lehre von ihrer Spannung eine unvollkommene Nachahmung der Hegel'schen Dialektik ist, nur ausgestattet mit dem dichterischen Schimmer der Solger'schen Ironie, welche die Verkehrung des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, des Hohen in's Niedrige, des Niedrigen in's Hohe, des Heiligen sogar in's Komi-

sche, des Komischen in's Tragische, mit so lebhaften Farben, und die Weltschöpfung als das Selbstopfer Gottes zu schildern wusste. Nun muss man sagen, dass, was Schelling den Herrn des Seins nennt, von Hegel viel tiefer und wahrer der absolute Geist genannt ist, sagen, dass dieser es ist, der nach Hegel zur Natur und einer Welt des endlichen Geistes sich entäussert, ohne desshalb darin pantheistisch aufzugehen und sein centrales Fürsichsein an die Unermesslichkeit des Sternenheeres, an die Unendlichkeit der Schicksale zu verlieren. Nun muss man es sagen, dass die so oft gepriesene Abhandlung Schelling's über die Freiheit und der so oft als ein Letztes wiederholte Ausspruch Schelling's, endlich den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit in Betracht zu nehmen, doch nur sehr mangelhaft bleiben gegen die höhere Form, welche Hegel schon vorher 1807 diesem Problem in der Vorrede zur Phänomenologie gegeben hatte, wenn er sagte, dass die Substanz wesentlich als Subject zu fassen sei. Für Substanz sagt Schelling Sein, für Subject sagt er Herr und nun scheint es auch Andern, als habe er damit ein neues Blatt in dem Buch der Philosophie umgeschlagen. Hier ist es, wo Hegel in den letzteren Jahren oft das schreiendste Unrecht angethan ist; denn, wenn irgend ein System das System der Freiheit zu heissen verdient, so gewiss das seinige. Die ganze Einleitung in die subjective Logik hat keinen anderen Zweck, als die Begründung der Nothwendigkeit in der Freiheit ausdrücklich nachzuweisen. „Der Uebergang des Substantialitätsverhältnisses geschieht durch seine eigene immanente Nothwendigkeit, und ist weiter nichts, als die Manifestation ihrer selbst, dass der Begriff ihre Wahrheit, dass die Freiheit die Wahrheit der Nothwendigkeit ist.“ Dass Schelling für Freiheit recht populär Wille sagt, ist noch kein neues System.

Doch lenken wir zurück. Obwohl viele anonyme Bewunderer Schelling's sich haben vernehmen lassen, so hat sich doch nicht, wie einst, eine Schule um ihn gebildet und das aufrichtigste Interesse, die reinste Verehrung ist ihm gewiss gegenwärtig von seinen Gegnern gezollt. Doch müssen wir eine Schrift von Helfferich: Die Metaphysik als Grundwissenschaft, 1846, für ein Resultat der neueren Schelling'schen Philosophie halten. Helfferich unterscheidet die Erkenntniss, die Grundwissenshaft und das Wirkliche. Eigentliche Begriffsbestimmungen, Gedankenentwickelungen, finden sich bei ihm nicht, dagegen ein reiches Mosaik historischer Bemerkungen, ein Aggregat der berühmtesten Definitionen Anderer mit einer im Durchschnitt recht verständigen Kritik. Auffallend muss es sein, dass in einer der Grundwissenschaft gewidmeten Schrift diese selbst nur einen Theil des Ganzen ausmacht. Die Grundwissenschaft zerfällt in die Lehre vom Wesen, von der Beziehung und vom Zweck. Sieht man näher zu, so trifft man in den Bestimmungen selbst lauter alte Bekannte, den Begriff der sogenannten Denkgesetze, den Begriff von Substanz und Subject, von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit,

und man könnte sich denken, dass dieser Theil ungefähr das sein soll, was Schelling die negative Philosophie, die reine Vernunftwissenschaft genannt hat. Die Lehre von dem Wirklichen soll nun das darstellen, was Schelling die positive Philosophie, die Lehre von der Existenz nennt. Helfferich gibt darin eine Theologie und eine Beschreibung der Urformen des wirklichen Seins, d. h. bei Licht besehen, Grundzüge einer Naturphilosophie.

Wirklich, kein Begriff ist jetzt mehr im Gedränge, als der der Wirklichkeit! Was wird ihm nicht Alles aufgepackt, was ihm nicht Alles zugemuthet, was nicht dafür ausgegeben! Dass der Begriff des Seins und des Wesens noch von dem der Existenz unterschieden ist, das ist gewiss. Trennt man aber den Begriff des Wesens und der Existenz abstracter Weise, so macht man einen Fehler. Schelling's Wissenschaft des Wirklichen, als des *in concreto* existirenden Seins, hat endlich zum Resultat den Glauben an die Erfahrung! Helffrich definirt das Wesen als das wandellose Sein — aber diess ist desshalb noch nicht wirklich, sondern als reine Nothwendigkeit soll es nur möglich sein. Wörtlich heisst es §. 106: „Da das Wirkliche ist, wofür die Identität des menschlichen Selbstbewusstseins einen unwiderleglichen Grund enthält, so fragt es sich, wie es aus der Möglichkeit des Nothwendigen geworden ist? Bereits die Grundwissenschaft, als die Lehre vom reinen Sein, enthält darauf die Antwort, dass so wenig das reine Sein gedacht werden kann in der Form unbestimmter Allgemeinheit, so wenig das wirkliche Sein in solcher Form zu existiren vermag. Auch das wirkliche Sein ist ein wesenhaft bestimmtes und begrenztes, und nur unter dieser Voraussetzung ein Gegenstand des Denkens. Uebrigens auch angenommen, das wirkliche Sein könnte in der Form unbestimmter Allgemeinheit existiren, so vermag es diess eben so wenig aus eigener Machtvollkommenheit, als das zum Wesen bestimmte Sein der Wirklichkeit. Kein Sein, weder das apriorische noch das aposteriorische, kann durch sich selbst existiren. Das nothwendige Sein setzt sich als den ideellen Grund des Wirklichen, ohne desshalb selbst wirklich zu sein. Nur der Realgrund existirt, nicht aber der Idealgrund. Das Wirkliche aber existirt weder durch seinen Idealgrund, denn dieser kann die Existenz, die er selbst nicht hat, auch keinem Andern mittheilen; noch durch sich selbst, da es als Sein den Grund seiner Existenz nicht in sich selbst haben kann."

Gibt uns Helfferich das Bild der exacten, nüchternen Confusion, welche Schelling's Potenzenlehre im Begriff der Wirklichkeit angerichtet, so haben wir auch die Darstellung einer phantasievollen, enthusiastischen Verwirrung der Begriffe Sein und Seinkönnen von einem Philosophen, der freilich jetzt sein eigenes System zu lehren verkündigt hat, doch aber seiner Genealogie nach eine Blüthe am Stammbaum des modernen Schelling ist, dem er noch als seinem Lehrer sein System der positiven Logik widmete und in der Vorrede dazu dem Hekateschatten der Hegel'schen Kategorien

seinen Fluch zudonnerte. Natürlich ist die Rede von A. F. v. Schaden, einem unserer gelehrtesten, liebenswürdigsten, hoffnungsvollsten, bildungsfähigsten Philosophen, aber voll von Phantasieauswüchsen, welche ihn nur zu oft in die tollsten Abenteuerlichkeiten verlocken. Jede seiner Schriften kommt mit einer solchen Frazze zur Welt und, wie es dann zu gehen pflegt, hat der Vater gerade für solche Bastardzeugung eine recht ausdauernde Zärtlichkeit und einen heroischen Muth, von der Welt alle Schmach dafür zu leiden und sich vorzubehalten, die Kritik, welche so frech ist, die Vernunftlegitimität dieser Parasiten nicht anzuerkennen, bornirt zu schelten. So fühlt man sich von ihm durch seine ethische Grazie, durch sein speculatives Feuer, durch seine lebhafte Phantasie, durch seine dämonischen Fernblicke angezogen; aber so fühlt man sich auch durch das in der That oftmals Absurde seiner Hypothesen, durch die Zügellosigkeit seiner Phantastik, durch den Mangel an eigentlich wissenschaftlichem Gehalt bei der stolzesten Beanspruchung höchster Gediegenheit widrig zurückgestossen. In Erlangen, mitten in Deutschland lebend, scheint er alle Tugenden, aber auch alle Untugenden, allen Tiefsinn, aber auch alle Querköpfigkeiten der Deutschen innerhalb der Philosophie plastisch darzustellen. 1845 hat er Vorlesungen über akademisches Leben und Studium gegeben, in denen die Zeichnung des Idealcharakters, den eine jede Wissenschaft für ihre Bearbeitung fordert, musterhaft ist. Man wird diese begeisterten Schilderungen nicht ohne Erbauung lesen. Auch über einzelne Wissenschaften spricht er oft vortrefflich, insbesondere über die praktischen. Was aber S. 334 ff. über die Metaphysik gesagt wird, das ist sehr schwach, und die Darstellung des von ihm nunmehr desavouirten Schelling unbedingt vorzuziehen. Schaden stellt eine Trias von propädeutischen Wissenschaften auf: die Mathematik soll die Naturwissenschaft, die Sprachkunde die Geschichtswissenschaft, die Metaphysik die eigentliche Philosophie einleiten. Er nennt sie das Proscenium derselben! Edle Matrone Metaphysik, was wirst du sagen, nach zweitausend Jahren aus dem Adyton der Speculation, wo du bis dahin zu thronen pflegtest, in das Vorzimmer verwiesen zu sein? — Die Metaphysik soll nun eine analytische Wissenschaft sein! — Das lässt sich von jeder Wissenschaft sagen, eben sowohl, als jede synthetisch, oder dialektisch behandelt werden kann. Dass im Wesen der Metaphysik eine immanente Nöthigung zur Analytik liegen solle, ist rein aus der Luft gegriffen. Ferner soll die Metaphysik zwei Theile haben, die zwar nicht benamst, allein dahin beschrieben werden, dass der erste den Weg vom Nichts zum Sein, der zweite den Weg vom Sein zu Gott durch alle Steigerungen der Intensität des Seins zu entwickeln habe. Schaden ist auf keinen Fall ohne künstlerische Anlage; das hat sein Orion gezeigt. Allein der Verstand und die Phantasie scheinen bei ihm auseinanderzufallen, so dass er theils, wo er Begriffe entwickeln soll, mathematische Formen, wie Punkt, Linie, Centrum, Peripherie, Null, an die Stelle der logischen setzt, theils in Bil-

dern sich überbietet und in den Stellen, wo er, sein Sprudeln ermässigend, von beiden Extremen sich fern zu halten sucht, in eine Redeweise sich verliert, die weder Poesie noch Prosa, weder Platonische Mythik, noch Aristotelische Begriffsklarheit, sondern ein Gemisch ist, das man interessant finden kann, aus dessen trüber Tiefe das Antlitz eines edlen, auch nach wissenschaftlicher Erlösung ringenden Geistes uns anschaut, welches aber niemals eine nachhaltige Förderung der Wissenschaft zu erzeugen vermag. Schaden regt an, weil er nicht befriedigt. Beispiel seiner das Logische mathematisirend ausdrückenden Redeweise S. 345: „Wenn wir Menschen das Nichts nicht bloss als eine streng logische Verneinung, sondern als Gegensatz zur Fülle des Lebens und der Existenz auffassen wollen, so kann dasselbe dem betrachtenden Innern unseres Hauptes nur als eine unermessliche Weite und Leere, oder als mathematischer Punkt erscheinen. Ein Drittes zu denken, ist ganz unmöglich: es müsste denn sein, dass wir jede der beiden einzigen realen Nichtsmöglichkeiten zugleich auch als ein undurchdringliches Dunkel anzuschauen wagen dürften.“ — Beispiel seiner phantastischen Redeweise S. 347: „Das Sein ist von Ewigkeit her vorhandene Existenz, und seine letzte Wurzel allein als ein ewiges Aufsteigen eines im Nichts verborgenen Willens zu bezeichnen, dessen Kraft aber sich von Ewigkeit her schon erfüllt hat.“ — Beispiel seiner gemischten Redeweise; S. 341 Definition der Metaphysik: „Das vorläufige Aufgebot des in sich selbst wühlenden Geistes: durch den Kampf der in ihm denkbaren Möglichkeiten mit ihren gleichfalls vorhandenen innerlichen Widersprüchen zu irgend einem Resultate über die Begriffe des Seins, des Nichts und ihrer Bewegungen zu gelangen, das ist der eigentliche Inhalt der Metaphysik.“

Hielten wir also nach Schaden die Metaphysik beim Worte, so wäre ihr Inhalt die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, an der Wissenschaft zu verzweifeln! Freilich soll diese Verzweiflung wieder nur zu einer Vorläufigkeit gemacht und aus der Metaphysik sofort zur höchsten Wissenschaft, zur Theologie geschritten werden. Doch bei einem so grotesk erscheinenden Autor, als Schaden es ist, muss man das Gute eben ganz nebenher suchen, denn gerade wenn ein solch' imaginativer Mensch eine Definition geben will, versteht man durch sie gewiss nichts von der Sache. So erklärt er z. B. die Logik für die Wissenschaft der realen Uebergangsformen aus der Leiblichkeit zum Geist! *Horribile dictu.* Und eben so begegnet es solchen *Ingeniis*, dass sie traditionelle Begriffe sich in ihre Sprache übersetzen und sich dann für originell halten, wie wenn Schaden die Aufgabe der Philosophie in die Bestimmung der Allmöglichkeit des Seins, des herrschenden in den Hemmungen der Existenz sich realisirenden Formprinzips und in die Einheit und Durchdringung beider setzt und damit doch nur die *causa materialis*, *formalis* und *finalis* wiederholt.

Das wäre der Stand der Metaphysik in Deutschland, seit Hegel's Tode. Das Ergebniss dieser kurzen Musterung würde demnach sein:

Alle diese Metaphysiken stimmen darin überein, die Logik von der Metaphysik zu trennen. Aus solcher Trennung ergibt sich als Folge die Verkümmerung, die Verendlichung der Logik. Sie hört auf, ein Moment der reinen Vernunftwissenschaft zu sein und wird wieder zu einem Inbegriff der blossen Verstandesformen für die Bearbeitung der Begriffe herabgesetzt.

Sodann aber ist die Folge, dass die Metaphysik nicht selbst den Uebergang zum Begriff der reinen Idealität macht, sondern theils bei dem Begriff der Existenz, theils bei dem der zweckmässigen Realität stehen bleibt. Die Metaphysik verfällt daher in den Mangel, nicht den intelligibeln Grund, nicht den Begriff selbst als den Inhalt des realen Geschehens als das Prinzip der Entwickelung des Seins zu manifestiren. Das Bedürfniss nach einem solchen hat daher dazu getrieben, dass neuerdings sogar die Ethik als das Prinzip der Metaphysik behauptet worden. Diese Begründung ist nun zwar gewiss recht gut gemeint. Wer wollte nicht dem Guten die Ehre geben? Wer wollte nicht gern in ihm den Zweck der Zwecke, den Endzweck anerkennen? Allein Alles an seinem Ort und zu seiner Zeit. Geht diess jetzt modisch gewordene Ethisiren der Wissenschaft so fort, so wird es bald mit der Wissenschaft, auch mit der Ethik, aus sein; denn unter dem Gerede vom Ethischen wird sich bald wieder die seichteste und anmaasslichste moralische Salbaderei breit machen. Dass nichts aber mehr, als sie, die wirkliche Wissenschaft und die wahre Sittlichkeit verwüstet, dass nichts mehr, als ihre selbstgefällige Hypochondrie, alle ächte Idealität der Seele, alle göttlich freie Manifestation ertödtet, ist eine nur zu oft gemachte Erfahrung.

Für die Trennung der Metaphysik von der Logik finden wir bei Troxler die Vereinigung der Metaphysik überhaupt mit dem Erkennen; bei Reiff einen subjectiven Idealismus der ganzen Metaphysik; bei Lotze eine Deduction der Kategorien in einer Ermittelung der Wahrheit des Erkennens, die er an den Schluss stellt, wo er die Subjectivität der Kategorien betrachtet; bei Helfferich eine Lehre vom Begriffe der Erkenntniss, die er an den Anfang stellt und worin die gewöhnliche Bestimmung des Denkens vorkommt, das Mannigfaltige der äusseren und inneren Erfahrung auf die Vernunfteinheit zu beziehen.

In Ansehung des Verhältnisses der Metaphysik zu den sogenannten realen Wissenschaften zeigen sich folgende Unterschiede:

Fischer, der gar keine Ontologie hat, nur eine Kosmologie, Psychologie, Pneumatologie und Theologie, hat auch am wenigsten eine bestimmte Grenze gegen die Realität. — Braniss, Weisse, Fichte schliessen die fundamentalen Bestimmungen des Begriffs der Materie, des Lebens und des Geistes in die Metaphysik ein; Reiff schliesst sie aus; Lotze trägt den Grundbegriff der Natur, Helfferich den Gottes und der Natur vor. Keiner begnügt

sich, den reinen Begriff der Idee, den Begriff der Vernunft als solcher zu entwickeln, welche dann in der Natur und im Geist als die absolute Methode ihrer Thätigkeit sich offenbart.

Hiermit hängt nun die Eintheilung der Metaphysik auf's Engste zusammen.

Fischer: Kosmologie,
Psychologie,
Pneumatologie,
Theologie.
Braniss: Theologie,
Kosmologie (Ontologie, Ethikologie).
Weisse: Sein, Wesen, Wirklichkeit.
Fichte: Sein,
Wesen (Grund und Folge, Wirklichkeit, Substantialität.)
Reiff; Ontologie, Eidologie, Monadologie (Sein, Ding, Wechselwirkung).
Lotze: Sein,
Erscheinung,
Wahrheit des Erkennens.
Helfferich: Erkenntniss,
Grundwissenschaft,
das Wirkliche.

George nimmt zu allen diesen Variationen die Rolle ein, welche Göthe in den Wahlverwandtschaften dem Mittler ertheilt, der nach allen Seiten hin Rath gibt, der besonnen ermässigt, vor jedem zu viel warnt, hier das Reelle, dort das Ideelle nicht will gefährden lassen und der doch die tragische Collision nicht aufhalten kann.

Schaden aber ist der lyrische Geist, der weltenträumend über den Wassern schwebt, das Nichts und das Sein durch die Seiten seiner theosophischen Aeolsharfe stürmen lässt und auf den anders denkenden Pöbel mit seliger Verachtung aus seinen meteorischen Wolken herunterblickt.

Diese Frage nach der Eintheilung der Metaphysik führt im Grunde sogleich weiter nach der Eintheilung der Philosophie überhaupt, welche jetzt eben, wie es scheint, in einer grossen Krisis begriffen ist, wenn man erwägt, dass Wirth, Mehring, Ulrici, Sengler, Schaden, Chalybäas u. A. nur seit zwei Jahren mit neuen Systemen aufgetreten sind. In allen diesen hat nun auch die Metaphysik eine eigenthümliche Begriffsbestimmung und Stellung erhalten, deren Berechtigung jedoch nur im Zusammenhang eben der gesammten Systematik ausgemittelt werden kann.

Königsberg.

Karl Rosenkranz.

II.

Die fünf Sinne.

Nach den neueren Forschungen der Physik und Physiologie dargestellt, als Grundlage der Psychologie, von Dr. L. George. (Berlin, Reimer.)

Diese sehr anregende Schrift hat es sich zur Aufgabe gestellt, die Lehre von den Sinnen aus dem empirischen Wuste, in welchem sie von Physikern und Medicinern immer noch gelassen ist, in eine vernünftige, durchsichtige Anschauung herauszuarbeiten, das Gemeinsame der verschiedenen Sinnesempfindungen nachzuweisen, aus jenem aber auch wieder die Unterschiede der Sinne zu entwickeln und durch eine aus der Natur der Sache sich von selbst ergebende symmetrische Eintheilung die Einsicht in das wahre Wesen der verschiedenen Sinne und die Vollständigkeit ihrer Aufzählung zu bestätigen. Wenn wir auch Manches berichtigen oder ergänzen müssen, so finden wir doch für die genannte Aufgabe in der vorliegenden Schrift einen so guten Grund gelegt, dass unsere Bemerkungen nur Einzelnheiten betreffen.

In dem ersten Abschnitt führt der Verfasser 3 Hauptgesetze der Sinnesempfindung an, welche die frühere mechanische Ansicht über die Beziehung der objectiven Sinnesreize zu dem empfindenden Organismus gänzlich umstossen: 1) dass ganz verschiedenartige Reize in einem und demselben Sinnesnerven immer die gleiche, ihm eigenthümliche Empfindung erregen; 2) dass auch innere Reize, die im Organismus, ja in dem Nerven selbst liegen können, und zwar innere Reize der verschiedensten Art, in einem Nerven die ihm eigenthümliche Empfindung hervorrufen können; 3) endlich, dass ein und derselbe innere oder äussere Reiz in den verschiedenen Sinnesnerven verschiedene Empfindungen erregt, dass also jeder Sinnesnerv nur für eine bestimmte Art von Empfindung organisirt ist. So empfinden wir also nur den gereizten Zustand unserer Nerven, als Licht, Ton, Geschmack, Geruch u. s. w., und unser Bewusstsein bringt dann erst aus diesen Affectionen des Subjects ein Bild der objectiven Welt hervor. Durch diese Anschauung, welche von der täglichen Erfahrung und den einfachsten

physiologischen Experimenten bestätigt wird, wird die alte Ansicht, welche früher wohl auch von der Wissenschaft getheilt wurde, aber auch jetzt noch das Urtheil des vulgären Bewusstseins ist, — dass die Sinnesnerven nur die passiven Leiter der mannigfaltigen äusseren Agentien seien, — zu nichte, die Sinnesnerven werden active Organe, deren jedes durch die ihm eigenthümliche Selbstthätigkeit noch mehr zu der specifischen Sinnesempfindung beiträgt, als der objective Reiz selbst. Diess ist aber, nach unserer Ansicht, nur der erste Schritt, um zu einer wahren organischen Anschauung des Sinnenlebens zu kommen; denn ausser der Frage, ob das Specifische der verschiedenen Sinnesempfindungen nur in den Objecten oder auch in den Sinnesnerven selbst seinen Ursprung habe, muss auch noch die Frage aufgeworfen werden, ob im einzelnen Fall die Sinnesempfindung dadurch zu Stand kommt, dass ein Sinnesnerv erst durch einen Sinneseindruck zur Thätigkeit angeregt wird, oder ob nicht vielmehr die Sinnesnerven immer in einer gewissen Thätigkeit sind, welche durch bestimmte Sinneseindrücke nur modificirt wird. Der Verfasser wirft sich diese Frage nicht bestimmt auf, wiewohl er nach einer Aeusserung (pag. 44), wo es heisst „der lebendige Körper sei kein blosser Durchgangspunkt für die Bewegung der Aussenwelt, sondern durch seine reagirende Thätigkeit bringe er sie in sich zur Ruhe, und die Empfindung sei die nothwendige Wirkung dieser gegenseitigen Bewegungen,“ wahrscheinlich die betreffende Frage im Sinne des Lebens beantworten würde. Diese Frage ist aber von grossem Interesse, insbesondere zur Aufhellung dunkler psychologischer Gebiete, z. B. des Traums, der nicht immer bloss ein regelloses Gewirre von Bildern ist, sondern oft Gestalten schafft, welche sich nach einer festen symbolischen Beziehung und Ordnung richten, und mit dem leiblichen und seelischen Leben des Menschen, ja mit Dingen, die räumlich und zeitlich fern sind, in merkwürdigem Zusammenhang stehen. Wie könnten diese Erscheinungen ohne eine solche organische Selbstthätigkeit der Sinnesnerven erklärt werden? Nach welchen Gesetzen geht sie von Statten? Da wir uns derselben für gewöhnlich nicht bewusst sind, muss man annehmen, dass diess normal, oder nur in Folge einer Abnormität so ist? Und wenn Letzteres, — gibt es Mittel, diese Abnormität zu heben, und die organische Selbstthätigkeit der Sinnesnerven so zu ihrer wahren gesetzmässigen Stärke zu wecken, dass wir das normale Bewusstsein derselben haben? Wir begnügen uns, hier nur diese Fragen aufzuwerfen, um die Wichtigkeit der von uns an der Definition der Sinnesempfindung hervorgehobenen Seite ins gehörige Licht zu stellen, und behalten uns vor, in einer selbstständigen Abhandlung diese Sache weiter zu verfolgen. Abgesehen von der Beantwortung dieser Fragen liegt in der Annahme, dass ein Sinnesnerv in steter Thätigkeit sei, und dass die Empfindung darin besteht, diese Thätigkeit, sei sie nun unabhängig von einem objectiven Reize oder durch einen solchen modificirt, zu percipiren, noch eine weitere Consequenz, diese nämlich, dass die Empfindung

immer aus 2 Acten besteht, 1) einer Thätigkeit des Nerven und 2) einer Perception dieser Thätigkeit; man kann sich nun die Thätigkeit nicht wohl anders, als centrifugal im Nerven laufend denken. Die Perception der Thätigkeit aber ist laut den Versuchen, in denen man die Haut- und andere Sinnesnerven durchschneidet, unläugbar centripetal; es sind somit in jedem Sinnesnerven eine centrifugale und eine centripetale Thätigkeit unzertrennlich mit einander verbunden. Diese Behauptung ist auch ganz in der Natur der Sache gegründet. Ein Nerv ist das Organ, welches die Wechselwirkung zwischen einem Centralpunkt des Nervensystems, heisse er nun Hirn, Rückenmark oder Ganglion, und einem peripherischen Organ vermittelt; alle Wechselwirkung aber ist Wirkung und Rückwirkung in unauflöslicher Verknüpfung. Aus diesem einfachen Axiom des gesunden Menschenverstandes folgt, dass es nie einen Nerven geben kann mit bloss centripetaler Action, wie man sich bisher die Sinnenerven dachte, nie aber auch einen Nerven mit bloss centrifugaler Action, wie man sich unterdessen die motorischen Nerven der Muskeln dachte. Auf der centripetalen Thätigkeit in dem Muskelnerv beruht die Empfindung, die wir vom jeweiligen Zustand des Muskels haben; man fühlt die Wirkung der Ermüdung und Anstrengung, die lästige Beschwerde anhaltender Stellungen, die Qual der Krämpfe; wir besitzen in unserer Hand das Vermögen zu wägen, wir empfinden die feinsten Veränderungen der Muskelbewegung und erkennen hierdurch die Stellung unseres Körpers und seiner Glieder, auch wenn uns die andern Mittel, diese wahrzunehmen, entzogen sind. Wir stehen, gehen, laufen und jeder Willensact, welcher dem Körper Bewegung ertheilt, ist von dem Gefühl des Zustands der Muskeln begleitet, und ohne diess Gefühl wären wir nicht im Stand, ihre Thätigkeit zu ordnen. Diejenigen Physiologen, welche Einsicht genug hatten, diese Muskelempfindung anzuerkennen, und wohl wussten, dass die Hautnerven, welche durch die Muskeln bloss durchgehen und nichts mit ihnen zu schaffen haben, nicht die Träger jener Muskelempfindung sein können, hatten doch meist nicht die Unbefangenheit, die naturgemässe Anschauung walten zu lassen und den motorischen Nerven selbst die Muskelempfindung zuzuschreiben (eine Ausnahme macht Arnold in Heidelberg), und kamen so zu der lächerlichen Annahme von zweierlei Muskelnerven, von Nervenfäden, welche den Reiz des Willens in die Muskeln leiten, und andere, welche die Empfindung der Bewegung zum Hirn zurückleiten; ja sie dachten sich in diesen zweierlei Arten von Nervenfäden eine Art Kreislauf, wie in den Schlag- und Blutadern, — denn auch die Empirie hat ihre Phantasieen, so gut wie die Speculation. Von dieser Grille der Physiologen, in den Nerven entweder nur eine centripetale oder nur eine centrifugale Richtung anzunehmen, hat sich auch der Verfasser anstecken lassen, wenn er (pag. 5) sagt: „Die Nerven scheiden sich in zwei ganz verschiedene Systeme, — in sensitive Nerven, welche allein der Empfindung vorstehen, und in motorische Nerven, welche nur dazu bestimmt sind, in dem Muskelapparat

Bewegungen hervorzubringen", wenn er nachher sagt: „es stehe fest, dass kein motorischer Nerv der Empfindung fähig sei;" und wenn er endlich pag. 151 und 152 die Muskelempfindung ausdrücklich läugnet, indem er Alles, worin sie sich kund thut, auf das Urtheil des über den Grad der Muskelanstrengungen reflectirenden Bewusstseins schiebt, ohne zu bedenken, dass die Reflexion gar nicht möglich wäre, wenn nicht eben der Grad der Muskelanstrengungen empfunden würde.

Sehr genau ist in den verschiedenen Kapiteln der wirkliche Antheil des Bewusstseins an der Vorstellung der objectiven Welt von dem, was die Sinne zu derselben beitragen, ausgeschieden. Wir müssen die Leser auf diese Stellen des Buchs selbst verweisen und begnügen uns mit einer Bemerkung über die Art, wie der Verfasser pag. 15 und ff. das Verhältniss des Bewusstseins zur Sinnesempfindung im Allgemeinen bezeichnet. Er sagt nämlich pag. 16, „die sinnliche Empfindung sei nur fähig, gleichgültig gegen alle Oertlichkeit rein den zeitlichen Wechsel der Zustände des in den bestimmten Sinnen specifisch organisirten Leibes aufzufassen, wie er durch Reize von Innen oder Aussen her bedingt werde, das Bewusstsein aber, gleichgültig gegen alle Zeitlichkeit, erschaffe sich durch seine eigene Beweglichkeit Ortsverhältnisse und gestalte darin seine Gegenstände." Das Richtige, das dieser Anschauung zum Grunde liegt, ist der Unterschied zwischen dem Wesen des Geistes, welcher seine verschiedenen Momente, die Anschauungen von Nahem und Fernem, von Früherem und Jetzigem in Einer Gegenwart zusammenhält, und zwischen dem Wesen der Sinnlichkeit, deren einzelne Affectionen ausschliessend gegeneinander sind. Kann man aber wohl die geistige Einheit, in welcher auch das Nacheinander wechselnder Zeitmomente wenigstens ideell erhalten ist, als eine Verknüpfung von Ortsverhältnissen, als eine Fixirung von Ortspunkten charakterisiren? Ist ferner bei der Sinnlichkeit nicht auch ein Nebeneinander, indem z. B. das Aug' offenbar Raumverhältnisse zeigt, und die zugleich stattfindenden Affectionen verschiedener Sinne dem Bewusstsein als Nebeneinander sich aufdrängen? Das aber ist der wahre Gegensatz, dass die zeitlichen und örtlichen Momente, welche in der sinnlichen Empfindung nur ausser einander vorkommen, im Geist in einander sind.

Im zweiten Abschnitt geht der Verfasser an der Hand der modernen Physik die objectiven, physicalischen Sinnesreize durch, und betrachtet die verschiedenen Agentien nur als verschiedene Grade von Vibrationsschnelligkeit, in Analogie mit dem Ton, dem man bekanntlich das Licht, als Vibriren eines noch feineren Medium's, an die Seite gestellt hat, womit auch Wärme, Electricität, Magnetismus als Schwingungen, also als sehr schnelle Aufeinanderfolge von Stössen nachgewiesen sein, und mit den langsamen Stössen, welche sich den Gefühlssinn empfindlich machen, auf eine Linie gestellt sein sollten. Man kann gewiss gegen diese Auffassung der physicalischen Agentien nicht einwenden, dass die Schwing-

ungen und ihre Gradunterschiede nicht stattfinden; denn Alles, auch das sogenannte Unorganische, lebt, und Alles, was lebt, bewegt sich, vibrirt. Aber die andere Einwendung liegt nahe, ob mit den blossen Gradunterschieden der Vibrationsschnelligkeit die ganze Eigenthümlichkeit der verschiedenen Agentien erschöpft ist. Wenn sich dieselben bloss quantitativ unterscheiden, so hat man gar keinen in dem Begriff der Sache liegenden Grund, die uns gerade bekannten Agentien für die einzig vorhandenen zu halten. Wenn die Electricität nur die schnellste unter den bekannten Vibrationen ist, warum sollte es nicht noch schnellere geben? Ja durch diese überraschende Identität aller sinnlichen Agentien kommt man in Verlegenheit, wenn man die scharfe Unterscheidung dagegen hält, welche der Organismus in der strengen Abtrennung der verschiedenen Sinne von einander macht, wie sich dieselbe im ersten und dritten der oben angeführten Gesetze ausspricht. Der Verfasser möchte sich im dritten Abschnitt über diese Verlegenheit dadurch hinüber helfen, dass er annimmt, die verschiedenen Sinnesnerven seien diesen Vibrationsgraden entsprechend organisirt, die feineren Sinne aber empfinden auch die langsameren Vibrationen der niederen Agentien desshalb, weil sich an dieselben schnellere Vibrationen anreihen, wie sich oft den tieferen Tönen die sogenannten höheren Flageolettöne beigesellen, während umgekehrt die gröberen Sinne aus den schnelleren Vibrationen der höheren Agentien die in gewissen Intervallen folgenden stärkeren Stösse herausempfinden, welchen, um bei der Vergleichung mit den Tönen stehen zu bleiben, die bei hohen Tönen zwischendurch laufenden niederen, die sogenannten tartinischen Töne entsprechen. Nach dieser Darstellung sollte aber jeder höherstehende Sinn die objectiven Reize aller tieferstehenden Sinne, wenn auch mit minderer Deutlichkeit empfinden, eben so jeder tieferstehende Sinn die objectiven Reize aller höherstehenden Sinne. Diess ist aber nicht der Fall, indem z. B. Licht und Schall keineswegs ebenso von den niedrigsten Sinnen empfunden werden, wie die Electricität, und ferner der Sehnerv wie der Gehörnerv empfänlich für mechanische Einwirkung durch Stoss, Schlag etc. sind, während der Sehnerv für den Schall, für Geruch u. s. f. unempfänglich ist. Ja die Tastnerven sind für gewöhnliche mechanische Stösse, ferner für Wärme vorzugsweise empfindlich, während sie für die dazwischen liegenden Tonschwingungen nur wenig empfindlich sind. Es ist Alles nur *sophisma*, was der Verfasser zur Beseitigung dieser Schwierigkeiten beibringt; wenn er sagt, die Electricität müsse allen Sinnen empfindlich sein, als schnellste Vibration und höchstes Glied der Scala, so hilft ihn das nichts, denn auch das Licht müsste eben so gut seine „tartinischen“ Nebenwirkungen auf die gröberen Sinne haben; es hilft ihn nichts, zu sagen, der Stoss sei die gemeinsame Grundlage aller Vibrationen und müsse darum von allen Sinnen empfunden werden; denn man sieht nicht ein, warum diess nicht auch für den Ton gelten soll, z. B. gegenüber dem Gesichtssinn, da doch jener auch nur eine Wiederholung von Stössen ist, und nichts die et-

waige Annahme rechtfertigt, dass die Intensität der Tonschwingungen eine schwächere sei, als die Intensität der das Licht bildenden Schwingungen; es hilft ihn endlich nichts, zu sagen, die Wärme beruhe auf intensiveren Schwingungen, als der Ton und werde darum von dem Tastsinne mehr als dieser empfunden; denn wie will er diess beweisen? Daraus, dass bei der Wärme, an sich betrachtet, mehr die Intensitätsunterschiede, als die Unterschiede der Vibrationsschnelligkeit hervortreten, folgt noch gar nicht, dass sie im Vergleich mit dem Ton eine grössere Intensität der Stösse hat. So sträuben sich die Thatsachen gegen die Zwangsjacke einer bloss quantitativen Schnelligkeitsscale, aber die anscheinenden Unregelmässigkeiten verschwinden vollkommen, sobald man über die abstract quantitative Anschauung hinausgeht und qualitative Unterschiede, sowohl der objectiven Sinnesreize als der Sinnesnerven annimmt.

Der Verfasser hätte durch die bestimmte Zahl der Sinne und die scharfe Gegeneinanderstellung ihrer Unterschiede, woraus sich ihm eine klare symmetrische Eintheilung der vier oberen Sinne ergibt, von selbst zu einer mehr qualitativen Auffassung der Sinne und ihrer objectiven Reize kommen sollen. Denn nur, wo man es mit qualitativen Unterschieden zu thun hat, ist eine wohlorganisirte Eintheilung möglich. Wir finden aber nicht, dass er von seiner sehr richtigen Eintheilung der Sinne den gehörigen Rückschluss auf eine entsprechende Eintheilung ihrer objectiven Reize gemacht hätte; er hat die logische Klarheit seiner Betrachtung der vier oberen Sinne nicht in die physikalische Betrachtung zu bringen gewusst. Der Gedankengang, der ihn hierbei hätte leiten sollen, hätte von der ganz natürlichen Idee ausgehen müssen: es gibt wenigstens so viel äussere Agentien, als es Sinne gibt, und jedem Sinne entspricht vorzugsweise Eines dieser Agentien. Diese Grundlage aller Betrachtung der Sinne tritt nur mangelhaft bei des Verfassers Darstellung heraus. Dem Licht correspondirt das Auge, dem Schall das Ohr, dem gröberen Stosse das Gefühl, aber welcher Sinn entspricht der Electricität? Der Verfasser antwortet: gar Keiner! Nur entfernt hat nach dem Verfasser dieselbe eine Beziehung zu dem Geruch und Geschmack, weil die Electricität die Grundlage der chemischen Action ist, und beide Sinne die chemische Action an luftförmigen und tröpfbarflüssigen Körpern empfinden. Den Magnetismus, dieses wichtigste Agens, nennt der Verfasser gar nicht, oder wirft ihn vielleicht stillschweigend mit der Electricität zusammen. Dafür, dass der Electricität kein Sinn entspreche, führt der Verfasser als Grund an, dass sie von allen anderen Sinnen empfunden werde, „also der allgemeine Reiz sei, der durch alle besonderen hindurchgehe, somit auch als kein besonderer neben jenen, sondern nur in ihnen empfunden werden könne.“ Man findet aber nirgends einen Grund dieses Grundes, denn warum soll nicht die Electricität von Einem Sinne vorzugsweise empfunden werden, während sie zugleich von allen anderen in geringerem Maasse percipirt wird? Ich bestreite mit dieser Ge-

genfrage nur, dass in des Verfassers vermeintlichem Grund eine axiomatische Wahrheit liege. Wenn ihm aber diese abgeht, so hat er vielleicht eine empirische Veranlassung für seine Behauptung, es kann der Fall sein, dass in der That keiner unserer Sinne, wie sie jetzt beschaffen sind, als specifischer Sinn der Electricität sich darstellt. Daraus folgt aber noch nicht, dass es so sein müsse, es könnte ja ebenso gut der Fall sein, dass unsere Sinne nicht die normale Beschaffenheit haben.

Schon Lessing hat in seinem interessanten Bruchstück über die Frage, ob es mehr als fünf Sinne gebe, den Gedanken ausgesprochen, dass ein Zustand möglich sein müsse, in welchem wir auch noch für den Magnetismus und die Electricität die Sinne haben, welche uns jetzt fehlen, oder, setzen wir hinzu, welche wir jetzt vielleicht nur verstümmelt haben. Wir wollen diesen fruchtbaren Gedanken des grossen Mannes einige Schritte verfolgen, und zu dem Ende den Unterschied der Electricität und des Magnetismus von den übrigen Agentien und unter sich andeuten. In jenen beiden Imponderabilien treten uns Gegensätze vor das Auge, die Spannung und Wechselbeziehung von zwei Polen, von positiver und negativer Electricität, von Nordpol und Südpol, deren gegenseitige Actionen offenbar mit *plus* und *minus*, mit blossen Quantitäten nicht abgethan werden können, wie etwa bei den Unterschieden der verschiedenen Wärmegrade, Töne und vielleicht auch Farben. Vielmehr müssen wir in diesen Kräften die Aeusserungen wesentlicher Qualitäten der Dinge erblicken. Auch in Licht, Farbe, Ton können die Qualitäten der Körper einen Ausdruck bekommen, aber nur nach ihren zufällig-mechanischen Beziehungen unter einander und zum empfindenden Organismus, als selbstständige Körper. Das Auszeichnende der magnetischen und electrischen Erscheinungen aber ist diess, dass hier die verschiedenen Materien oder Theile einer und derselben Materie als zusammengehörige Glieder einer höheren Spannungseinheit sich darstellen. Dort also handelt es sich um Qualitätsäusserungen isolirter sinnlicher Dinge, hier um Erscheinung einer organischen Wechselbeziehung, — Unterschied genug, um über eine blosse Quantitätenscala hinauszugehen. Vergleichen wir nun die Bedingungen des Lichts mit denen des Tons, die Erscheinungsform des Magnetismus mit der der Electricität, so finden wir innerhalb beider Paare ebenfalls einen und zwar beidemale den gleichen markirten qualitativen Gegensatz.

Der Ton entsteht durch das Bestreben eines der freien Bewegung ganz oder theilweise fähigen Körpers, seinen eigenthümlichen Cohäsionsgrad, wenn er mechanisch gestört ist, durch einen Wechsel entgegengesetzter Schwingungen wiederherzustellen. Ganz umgekehrt ist die Wärme, bei deren höchsten Graden Licht entsteht, das Bestreben des Körpers, seinen Cohäsionszustand aufzuheben, — sich auszudehnen. [Den Beweis hierfür habe ich in meinem „Wesen der Natur" (Stuttgart 1839) zu führen gesucht]. Dort ist also die Tendenz der Körper, in ihrer Eigenheit und Ab-

geschlossenheit gegen andere sich zu erhalten, hier die Tendenz, die Abgeschlossenheit aufzuheben und in andere Körper überzufliessen, wie ja das Auge gleichsam die Welt in sich saugt. Ist das ein blosser Gradunterschied? Dessgleichen bei Magnetismus und Electricität: Bei dem ersteren sind die gegen einander gespannten Pole auf einem Körper vereinigt, bei der letzteren sind sie auf verschiedene Körper vertheilt, dort ist eine ununterbrochene Verknüpfung beider Pole; hier sind die Körper nach Ausgleichung der Pole wieder so gleichgültig gegen einander, wie vorher. Die Analogie des electrischen Gegensatzes mit der Abgeschlossenheit tönender Körper, der magnetischen Einheit der Pole mit dem Alleinheitsdrang der Wärme springt in die Augen. Die chemische Verbindung, als der Uebergang der kleinsten Theile zweier Körper aus dem electrischen Gegensatz in die magnetische Verknüpfung und Einheit, soll hier bloss angedeutet werden, ebenso die Thatsache, dass regelmässige Krystalle, mit Ausnahme der Wirkung auf das Eisen und der Beziehung zum Nordpol und Südpol der Erde, ähnliche Kräfte, Strömungen und Ausstrahlungen zeigen, wie der Eisenmagnet, dass also bei regelmässiger Gestaltung im Ganzen des Körpers dieselbe m gnetische Poleinheit stattfindet, wie eine solche in den kleinsten Theilen bei einer chemischen Verbindung sich bilden muss. Aus dem organisch-eingreifenden Wesen dieser Processe, insbesondere der Electricität, erklärt sich auch, warum alle Sinne dieselbe percipiren.

Auf diese Prämissen gründen wir die Behauptung, dass der Geschmack und der Geruch in verstümmelter Form die Sinne des Magnetismus und der Electricität sind. Durch den Geruch percipiren wir durch das Medium des Dunstkreises eines Körpers seine chemische Eigenthümlichkeit, ohne dass darum der Körper selbst in uns einginge und seine Selbstständigkeit verlöre, was offenbar die Natur der electrischen Wechselbeziehung ist. Durch den Geschmack empfinden wir die chemische Eigenthümlichkeit eines Körpers, welcher bestimmt ist, ganz in unseren Organismus einzugehen, analog der chemischen Verbindung, deren Beziehung zum Magnetismus wir angedeutet haben. Das Verdauen, die organisch-chemische Verbindung des Geschmeckten mit dem Organismus, ist nur das Eintreten kleinster Theile in seine magnetische Einheit. Die Gesammtgestalt des Organismus muss aber ebenso gut, wie die einfache Gestalt eines Krystalls, die magnetische Einheit polarisch gespannter Gegensätze sein, welche bei ihr nicht nur von Richtungen der crystallinischen Anziehung, sondern auch von einer Mannigfaltigkeit von Gliedern und Organen getragen werden, und die Mannigfaltigkeit magnetischer Bezüge zwischen allen Theilen des Organismus und zwischen diesem und der Aussenwelt, welche im Menschenleib in freister Harmonie sich kund geben können, muss der Mensch zu empfinden vermögen. Die Beziehung dieses Empfindens des eigenen Organismus zum Mund, dem Organ des Geschmacks, besteht darin, dass die drei hauptsächlichen Organsubstanzen, aus welchen alle Theile des Leibes bestehen, und

welche durch die vierte, das Nervensystem, zu Einem Ganzen zusammengehalten werden: Haut, Fleisch, Knochen in den Organen des Munds, in den Lippen, in der Zunge, in den Zähnen und dem Gaumen zur freisten Wechselwirkung zusammengerückt sind. Im Mund können diese Elemente unserer Leiblichkeit sich gegenseitig schmecken, kann der Mensch sich selbst schmecken, und die Buchstaben, Consonanten wie Vocale, welche auf nichts, als den verschiedenen Formungen des Mundes und gegenseitigen Lagen und Berührungen seiner Theile beruhen, können gleichfalls geschmeckt, empfunden werden. Das Weitere, was sich hier anknüpft, muss übergangen werden; wir verweisen in Betreff desselben auf die Andeutungen, welche Herr v. Orelli in dem sehr lesenswerthen Buch „das Wesen des Jesuitenordens“ (Potsdam 1846) über die dritte, die kabbalistische Gebetsmethode der Jesuiten gibt, so wie auf eine eben erschienene Schrift des Referenten „Religion und Natur“ besonders auf das Capitel „die Religion in ihren leiblichen Beziehungen.“ Das Bisherige mag genügen, um auf den Zusammenhang zwischen organischem Magnetismus, Geschmack, Sprache, Mund aufmerksam zu machen, und den Satz zu begründen, dass unser jetziger Geschmackssinn der verstümmelte Sinn für Magnetismus sei. Aehnliches liesse sich leicht vom Geruch in Beziehung auf Electricität nachweisen. Es hat den Referenten gefreut, bei dem Verfasser gleichfalls Andeutungen dieser Ansicht zu finden: pag. 128 spricht er von der mangelhaften Ausbildung des Geschmacks und hofft von einer sorgsamen Pflege dieses Sinns Erweiterung unserer Erkenntnisse von den Dingen; pag. 69 macht er die Harmonie der Sinne bemerklich, welche bei den Thieren stattfindet, in dem Geschmack und Geruch bei ihnen in gleicher Höhe entwickelt seien, wie Aug' und Ohr, im Unterschiede von dem Menschen, welcher die Neigung habe, „die chemischen Eigenschaften der Gegenstände, welche doch unmittelbar der Sphäre des Geschmacks und Geruchs weit näher angehören, an die Farbe und Gestalt der Körper anzuknüpfen,“ also gewissermassen dem Geschmack das Gesicht zu substituiren (pag. 71); endlich spricht er pag. 64 und pag. 138 von der Verbreitung des Gefühls durch den ganzen Leib, was nicht, wie der Verfasser glaubt, nur in abnormen Zuständen sich kundzugeben vermag, sondern auch als normale Selbstempfindung da sein sollte.

Durch die vorstehenden Bemerkungen ist die Eintheilung der vier oberen Sinne, wie sie der Verfasser gibt, nach ihrer Aufzählung wie nach ihrer symmetrischen Zusammenstellnng festgehalten, nur sind an die Stelle seiner überwiegend räumlich und quantitativ gefassten Eintheilungsgründe schärfere qualitativ bestimmte Gegensätze getreten. Den vier oberen Sinnen stellt nun der Verfasser gleichsam als gemeinsame Unterlage das Gefühl gegenüber, und er hat darin den gewöhnlichen Sprachgebrauch und die allgemeine Volksansicht für sich. Das Wort „Gefühl“ ist aber ein gar weiter Begriff, und es sind mehrere ganz spezifisch verschiedene Arten von Gefühl in jenem Wort zusammengenommen, welche nicht etwa von

dem Verfasser gleichfalls nur untereinander geworfen, sondern gar nicht genannt werden. Diese Arten von Gefühlen sind wie die oberen Sinne viererlei, und haben auch ganz die gleiche symmetrische Eintheilungsstellung gegen einander, wie die oberen Sinne, so dass wirklich jedem der oberen Sinne eine der vier Gefühlsarten correspondirt. Von einer der dem Verfasser entgangenen Gefühlsarten haben wir schon gesprochen, — von dem Muskelsinn nämlich, im Gegensatz gegen den gewöhnlichen Hautsinn. Den näheren physiologischen Aufschluss über den Muskelsinn findet der Verfasser in einer kleinen Abhandlung des Referenten „zur Nervenlehre," in den Jahrbüchern der Gegenwart (Jahrgang 1844) und in der daselbst berührten Schrift von Wilhelm Arnold „über die Verrichtungen der Wurzeln der Rückenmarksnerven". Der Muskelsinn zeigt nur den Grad der Muskelanstrengung u. s. w. an, sagt uns also in Beziehung auf einen äusseren Gegenstand, dass ein Widerstand zu überwinden und wie stark er ist. Der Hautsinn empfindet aber das Eigenthümliche des betasteten Körpers, und zwar nicht nur Stiche, Stösse, Wärme, Kälte; auch das Quale desselben empfindet die Hand, wenn sie feinfühlig ist; sie empfindet Metall anders als Holz, Stein anders als Metall. Wenn in der Muskelempfindung der Organismus nur seinen eigenen Zustand fühlt und von der Aussenwelt abgeschlossen bleibt, analog dem, was wir von den tönenden Körpern gesagt haben, so ist beim Hautgefühl eine Alteration des Organs durch den befühlten Körper, also ein Hereintreten seines Zustandes in den Organismus, die Bedingung der Empfindung. Wie das Gehör uns nur von dem Streben der Körper, ihre Cohaesion wiederherzustellen unterrichtet, so sagt uns auch der Muskelsinn nur, dass Etwas da ist und wie fest oder nachgiebig es ist. Ebenso wie das Auge in den Farben und Gestalten uns die objective Welt offenbart, so erschliesst uns der Hautsinn die Qualitäten der Gegenstände auf ihrer Oberfläche. In dem Gesagten liegt auch der Grund der Thatsache, dass der Tastsinn von der Wärme, welche doch in feineren Vibrationen besteht, stärker afficirt wird, als von dem Ton, denn bei jener ist das specifische Streben auf Auflösung der Cohäsion, und diese Alteration des Gewebes muss der Hautsinn viel schärfer empfinden als eine blosse Vibration, welche den Cohäsionszustand unverändert lässt. Reicht man wohl aus, wenn man an die Stelle dieser rein qualitativen Ursache mit dem Verfasser die Hypothese setzt, dass die Stösse der Wärme intensiver seien als die Tonvibrationen? — Die zwei letzten Gefühlsarten, welche wir noch annehmen, sind der Geschlechtssinn und das Gefühl für organische Anziehung und Abstossung. Hat man den Haut- und Muskelsinn nur in Folge unklarer Betrachtung der Thatsachen nicht gehörig unterschieden, so hat man diese beiden Sinne verkannt, weil sie wie Geschmack und Geruch verstümmelt sind. Das Gefühl beim Geschlechtssinn ist ein zweifaches, fürs Erste, die Empfindung des andern Menschen, mit dem man sich geschlechtlich ergänzt, — schon Oken hat von einer Gesclechtszunge gesprochen und damit in die tiefe Analogie dieses Sinns mit

dem Geschmack bezeichnet, — sodann das Gefühl, welches der Organismus von der Entstehung eines neuen Lebens aus seiner Substanz hat; jenes ist mehr das niedere Tasten, diess aber ist das eigentliche Wesen dieser Sinnesempfindung, jenes ist mehr dem Schmecken von äusserlichen Dingen analog, diess dem (magnetischen) Sichselbstschmecken. Wie wir die Verstümmelung des Mundsinns darin fanden, dass ihm das stetige Sichselbstschmecken abhanden gekommen ist, so wird die Verstümmelung des Zeugungssinns darin liegen, dass dem Menschen eine Kraft fehlt, welche er ganz abgesehen von der Gattungsfortpflanzung haben sollte, die Kraft, seinen Willen nicht bloss mittelst äusserlich-mechanischen Einwirkens auf die Dinge, sondern organisch-zeugend — wenn man will, magisch — fortzupflanzen. Angenommen, der Mensch hätte die Anlage dieser Kraft, so könnte dieselbe die Wurzel ihrer Entstehung in der Stätte des materiellen Zeugungslebens haben, und doch durch andere äussere Organe sich nach aussen vollziehen, wie der Sinn des magnetischen Empfindens durch den ganzen Leib verbreitet sein sollte, obwohl er seinen Mittelpunkt und Heerd im Mund hat. In ersterer Beziehung erinnere ich an den übeln Einfluss, welchen die Entmannung auf die Thatkraft und den Charakter des Menschen ausübt, aber auch auf den Gegensatz, welchen von jeher der ahnende Sinn der Völker in bedeutungsvollen Mythen zwischen dieser höheren ununterbrochenen Zeugungskraft des Willens und dem materiellen Geschlechtsleben, dessen Uebermaass jene verschleudert, — aufgestellt hat. In zweiter Beziehung erinnere ich an die Art, wie Menschen, welche diese Kraft noch gehabt oder wieder errungen haben, durch die Hand, durch Worte, auch bloss durch den Willen und Gedanken ihre Wirkungen vollbrachten. Zum richtigen Verständniss dessen, was ich über den Zeugungssinn sagte, bemerke ich noch, dass genau genommen die Bildung sämmtlicher Organe aus dem Blut als ein ununterbrochenes Sichselbstzeugen des Leibes angesehen werden muss.

Der letzte Gefühlsinn endlich ist die Empfindung der organischen Anziehung und Abstossung. Auch dieser wurzelt in einem Vorgang, der im ganzen Leib verbreitet ist, wie das Zeugungsleben, und auch mit diesem in der engsten Verbindung steht. Ueberall, wo sich im Leib aus dem unreifen oder aus dem reifen, aus dem schwarzen oder aus dem rothen Blute ein Neues sich bildet, in den Gedärmen bei der Verdauung, in den sämmtlichen Organen bei der Ernährung, in den Lungen bei der Umwandlung des Venenbluts in das Arterienblut, wird das Taugliche angezogen, das Untaugliche abgestossen. Diese organische Function tritt auch nach aussen hervor in dem Gefühl der Sympathie und der Antipathie, in dem Vermögen, zu ahnen, welches oft bis zum bestimmtesten Wissen von Fernem, Zukünftigem, das zu suchen oder zu fliehen ist, sich steigert. Die stärkste Kundgebung dieses Sinns ist das wirkliche räumliche Angezogenwerden eines Menschen zu einem Andern Menschen oder zu einem Naturagens (Mond, Wasser, Metall, Krystalle). Die Attractionen der Somnambüle, theils einzelner Glie-

der, theils der ganzen Person, gegen die Hand und Person des Magnetiseurs sind bekannt; minder bekannt sind die bei ekstatischen Menschen vorkommenden Selbsterhebungen in die Luft. Schafft hier etwa die **organisch** in die Ferne wirkende Kraft des Willens oder der Sehnsucht auf selbstthätige Art Polpunkte, welche attrahirend auf den durch Ascese und Selbstbeschauung vergeistigten Leib wirken? Diess Gefühl der organischen Anziehung und Abstossung entspricht ganz dem Geruch. In beiden tritt das innere Leben heraus und in Wechselbezug mit Anderem, welches aber gegenüber dem Organismus ein Selbstständiges bleibt. Dass diess Anziehungsgefühl und Ahnungsvermögen bis zum Rudiment in uns verstümmelt ist, liegt jedem vor Augen.

So lässt sich also ein vollkommener Parallelismus der vier Arten von Gefühl mit den vier oberen Sinnen nachweisen und darnach muss die Eintheilung des Verfassers vervollständigt werden. Zugleich tritt dadurch auch der Unterschied der Gefühlssinne von den oberen Sinnen scharf hervor. Bei jenen wird nur ein reeller Vorgang innerhalb des Subjects empfunden, diese sind ein ideelles Innewerden der mannigfaltigen Eigenschaften der Objecte, und es liegt ganz in der Natur der Sache, dass jedem ideellen Sinn eine reelle Unterlage entspricht. Wir wollen nun, um unsere Eintheilungsgründe klarer zu machen, das Schema des Verfassers für die oberen Sinne und unser Schema einander gegenüber stellen: — Der Verfasser theilt so ein:

		Sinne der Nähe.	Sinne der Ferne.
Die oberen Sinne:	Sinne der Dauer:	Geschmack.	Gesicht.
	Sinne des Wechsels:	Geruch.	Gehör.

Das Schema des Referenten:

		Sinne für organische Wechselbeziehung.	Oberflächliche Sinne.
Ideelle Sinne:	Uebergehende Sinne:	Geschmack.	Gesicht.
	Abgeschlossene Sinne:	Geruch.	Gehör.
Reale Sinne:	Uebergehende Sinne:	Geschlechtssinn.	Hautsinn.
	Abgeschlossene Sinne:	Sinn für organische Attraction und Repulsion.	Muskelsinn.

Bei der Darstellung der einzelnen Sinne fanden wir die Darstellung der besonderen Sinnesapparate und ihrer Beziehung zu der Eigenthümlichkeit der Sinne sehr gelungen, dessgleichen die Ausscheidung des Antheils, welchen das Bewusstsein hergibt, von dem Antheil der Sinnesempfindung. Bei den physiologischen Farben jedoch scheint uns der Verfasser zu fehlen, wenn er die subjective Farbenempfindung auf Rechnung des reflectirenden Bewusstseins

schreibt. Kein natürlicher Mensch wird ihm glauben, dass das herrliche Blau, welches entsteht, wenn Schatten, welche das Kerzenlicht wirft, vom Mond oder einem gewissen Zwielicht erhellt werden, nur ein Resultat der Reflexion sei. Der Sehnerv erzeugt immerfort aus sich einfaches Licht. Gereizt von äusseren Eindrücken erzeugt er die ihnen entsprechenden farbigen Gestalten; gegen diese ihm aufgedrungene Einseitigkeit stellt er sich wieder her, indem er nach Wegnahme des äusseren Eindrucks auch aufhört, die farbigen Gestalten in sich zu bilden; war der Eindruck grell, lang und nur von einer Farbe, so verlangt es seine organische Gesundheit, nachher oder neben dem von aussen her gebotenen Farbeneindruck eigenmächtig eine neutralisirende entgegengesetzte Farbe zu erzeugen, wie auf ein Laxier gern Verstopfung kommt. Diese Dialektik der Wiederherstellung des Normalzustandes durch neutralisirende Entgegensetzung findet eben so gut im physisch-organischen Leben statt, wie in der Logik, und ohne Rücksicht auf diese organisch-physische Dialektik wäre ein Arzt ein Stümper. Wenn der Verfasser dem Sehnerv diese organisch-physische Dialektik abspricht, so kommt er in Widerspruch mit dem, was er pag. 155 selbst sagt, dass in der mechanischen Bewegung und in der Thätigkeit des Lebens Vernunft sei, und man sieht, dass die Philosophen, trotz aller schönen Worte von Ueberwindung des Dualismus zwischen Psyche und Physis immer noch zu der Physis kein rechtes Vertrauen fassen können. — Bei allen Sinnen bemüht sich der Verfasser auf sehr löbliche Weise, die verschiedenen Arten von Empfindung auf einen symmetrischen Eintheilungsgrund zurückzuführen. Wir kennen die Metaphysik des Herrn Verfassers noch nicht, welche er bei solchen Eintheilungen zu Grund zu legen scheint, und durch die Anzeige derselben von Herrn Michelet, im ersten Hefte dieser Jahrbücher, bekamen wir keine objective Anschauung von derselben; wir müssen desshalb unser Urtheil über diesen Punkt zurückhalten und uns auf die Bemerkung beschränken, dass er zwischen den verschiedenen Sinnen zu viele Analogieen zu suchen scheint. Diess ist offenbar der Fall, wenn er z. B. die Töne und Farben absolut in Parallele stellen will. Wenn die Töne, so qualitativ sie sich für das Gehör unterscheiden, doch ihrem Ursprung nach sichtlich auf einer fortlaufenden geraden Linie quantitativer Unterschiede beruhen, so bilden die Farben einen Kreis, der sich durch keine Scala von Vibrationsschnelligkeiten gerade strecken lässt, und in diesem Kreise selbst zeigen sich Unterschiede, welche aus der blossen Stellung der Farben in dem mathematischen Kreis nicht erklärt werden können. Das Grün z. B. ist so gut eine Mischfarbe, wie das Orange und Violett, und doch kommt das Grün in der Farbenscala des erhitzten Eisens nicht vor; denn diese schreitet vom Dunkeln durch Violett, Roth, Orange, Gelb zum Weiss. Durch den Fortschritt von Blau durch Violett zum Roth, und von Roth durch Orange zum Gelb stellt sich Roth als eine Art neutrale Mitte zwischen Blau und Gelb dar; Grün ist als Mischung von Blau und Gelb

gleichfalls eine neutrale Mitte dieser zwei Farben. Wodurch unterscheiden sich nun begrifflich diese beiden Neutralitäten? Grün ist die Farbe der Blätter, der unreifen Pflanzentheile, Roth kommt nur in der Blüthe vor, bei den Blättern nur im Stand der höchsten Reife (vor dem Abfall); endlich ist Roth die Farbe des Bluts aller vollkommeneren Thiere und des Menschen. Grün scheint also eine unreife Indifferenz, Roth eine reife Neutralität zu bezeichnen, von dem Allem schweigt unsere rechnende Physik.

Die Mathematik kann richtige Verhältnisse aufstellen, aber mit ihren Bezügen vermag sie nicht, das Leben zu ergreifen, und es muss in unserer Zeit ganz besonders eine Angelegenheit der Philosophie sein, die auf ihre Berechnungen stolze Mathematik auf ihren Leisten zurückzuweisen, wenn sich nicht die ganze Physik in ein wüstes Chaos von Schwingungsgrössen auflösen soll, in welchem alles qualitative und organische Leben nivellirt und getödtet ist. Oft fallen auch den Herrrn Mathematikern die natürlichsten Dinge nicht ein, welche doch ganz auf ihrem Wege liegen. So haben sie sich abgequält, eine der Tonscala entsprechende Farbenscala aufzubauen, während sich doch Gründe für die Annahme denken lassen, dass die Farben in dem Gebiete des Auges das sind, was im Reiche des Ohr's die Verhältnisse zweier Töne zu einander sind, — die Accorde. Es gibt sechs harmonische Accorde, worunter drei einfache und drei zusammengesetzte. Die kleine Terz, die grosse Terz und die Quart sind die einfachen; die Quint ist zusammengesetzt aus den beiden Terzen, die kleine Sext aus der kleinen Terz und der Quart, und die grosse Sext aus der grossen Terz und der Quart; alle drei einfachen Accorde zusammen bilden mit einander die Octave, und da ja zwei einfache zusammen einen gemischten Accord bilden, so besteht die Octave ja aus einem einfachen Accord und demjenigen gemischten Accord, welcher aus den zwei anderen einfachen besteht. Diess ist nun vollkommen dasselbe Verhältniss, in welchem die einfachen Farben, die Mischfarben und das Weiss zu einander stehen. Man spricht oft von einem Farbenton. Kann man nicht vom Weiss sagen, es sei ein Helles ohne bestimmten Ton, von der Octave, sie sei ein farbloser Accord? Man könnte dann das Blau mit dem Mollklang der kleinen Terz, Gelb mit dem Durklang der grossen Terz, das satte Roth mit dem befriedigenden Ton der Quart u. s. w. vergleichen. Wir müssen uns hier mit dieser Andeutung begnügen und überlassen ihre weitere Ausführung einem Physiker, der sich nicht mit falschen Vergleichungen und namentlich rein unwahren, nur quantitativen Auffassungen den Blick in die ureigenen Qualitäten jedes Gebiets verkümmert hat. — Bei dem Sinn des Tastens vermissen wir beim Verfasser die Erwähnung der activen Seite, welche in den Hautnerven ist, die centrifugale Action, die sich in dem Act des Magnetisirens zeigt. Bei diesem Act geht offenbar eine Kraft hinaus, und die Träger dieser Kraft, wenn man sie überhaupt in Nerven suchen will, sind gewiss die Hautnerven, da die Haut zur Vermittelung zwischen Organismus

und Aussenwelt dient, während die Muskelnerven zu keiner Action über die Körpergrenze hinaus bestimmt sein können. Die Thatsache dieser centrifugalen Activität der Hautnerven mag als empirischer Beleg gelten für die axiomatische Behauptung der Selbstthätigkeit der Sinnesnerven, von welcher wir im Eingang gesprochen haben.

Der Verfasser wird sich leicht mit uns vereinigen, hinsichtlich dessen, was wir über die Nothwendigkeit gesagt haben, die Sinne und ihre objectiven Reize mehr qualitativ zu bestimmen, schwerer dagegen in Betreff der Viertheilung des Gefühls und insbesondere mit unserer Ansicht, dass gerade diejenigen Gefühlssinne und oberen Sinne, welche in einer Beziehung zum inneren organischen Leben des Menschen und der Dinge stehen, nur verstümmelt sich an uns finden. Die nähere Begründung dieses Satzes mag der Verfasser in unserem oben schon citirten Werke suchen und hier muss es genügen, an die Stelle anzuknüpfen, wo er selbst eine solche Idee andeutet. Pag. 58 sagt er: „Hiernach tönt Alles, leuchtet Alles, wärmt Alles, wie Alles in fortwährender Bewegung ist, und nur die Intensität ist so sehr verschieden, dass das Meiste davon nicht wahrgenommen wird.“ Es gibt aber noch einen anderen Grund, welcher eine Empfindung unmöglich macht, als der geringe Grad von Intensität. Wenn nämlich Schwingungen von entgegengesetzter Richtung oder disharmonischem Verhältniss auf einander treffen, so stören sie einander, schwächen einander, heben einander auf. Ein Ton kann ein Glas sprengen, wenn im Glas der gleiche Ton wohnt. Der Grund hiervon kann nur darin liegen, dass die vibrirenden Stösse, welche von aussen an des Glas schlagen, es auch **dazu** erregen, in dem ihm eigenthümlichen Schwingungsverhältniss zu vibriren; da nun diese eigenen Schwingungen des Glases mit den ihm von aussen mitgetheilten stets zusammenfallen, so werden auch letztere die ersteren in rasch steigender Progression zu steigern vermögen, wie sie dieselben im Anfang zu erregen vermochten, und diese Steigerung der Schwingung durch harmonische Wechselerregung kann nun so stark werden, dass die Cohäsion des Glases nicht mehr widerstehen kann. Ist der Ton des Glases mit dem angespielten Ton disharmonisch, so bleibt das Glas ruhig. Nun haben aber alle Dinge von Natur ein eigenthümliches Schwingungsverhältniss in sich, aber alle diese Schwingungsverhältnisse, so verschieden sie sein mögen, können einander wegen des organischen Zusammenhangs der ganzen Natur nicht widerstreiten; es ist ein Grundton, Eine Harmonie durch Alles. Ist der Mensch nun in dieser Harmonie mit den Dingen, ist der allgemeine Grundton in ihm lebendig, so wird die Harmonik aller Wesen, das wahre Himmelreich, das nicht jenseits, sondern **in** allen Dingen und **im** Menschen ist, ihm sich kund thun, ihn harmonisch erregen durch die Zusammenstimmung der mitgetheilten Thätigkeit mit seiner eigenen, er wird eine stetige Empfindung dieser Harmonik haben, — im Himmel sein, umgekehrt wieder auf die Dinge harmonisch wirken und eine geringe Kraft, ein

Senfkörnlein von Glauben, muss durch die natürliche Gewalt des Zusammenklangs mächtige Erfolge haben. Ebenso werden dann auch die verschiedenen Theile seines Wesens, seine verschiedenen Sinne in einem Einklang stehen, und die Sinne, welche das Innere der Dinge empfinden und mit einer Wirkung auf dasselbe verbunden sind, werden in vollständiger, unverstümmelter Kraft vorhanden sein. Wenn aber diese Harmonie nicht stattfindet, so wird er auch von dem Wesen der Dinge nichts empfinden; sie werden ihm äusserlich Schwingungen aufdringen, denen keine eigenen Thätigkeiten harmonisch entgegen kommen; die Dinge werden ihm finster sein; eben so wird er nur mechanisch auf sie wirken, nicht harmonisch erregend, nicht organisch; die Kraft der Sinne, welche diese Wirksamkeit begleiten, wird gelähmt sein. Welcher von diesen beiden Fällen findet nun statt? Wenn aber der zweite stattfindet, so muss man sich hüten, den Mund so voll zu nehmen, wie der Verfasser thut, wenn er von den derzeitigen fünf Sinnen sagt, „dass sie vollständig hinreichen, um die verborgensten Tiefen zu ergründen und alle Geheimnisse der Natur aufzuschliessen,“ oder wenn er von „der Herrschaft spricht, welche die menschliche Vernunft durch den Leib über die Massen ausübt,“ „von der Vernunft Gottes, die sich in allen Seelen als Organen ihrer Herrlichkeit offenbare.“ Diess Alles soll der Mensch haben, aber hat er es?

In der Vorrede und in der Einleitung spricht der Verfasser über den Gegensatz von Geist und Materie, über die Nothwendigkeit, diesen Gegensatz nicht abzuläugnen, sondern gründlich aufzulösen. Glaubt er aber wohl, dass dieser Gegensatz allein durch die Forschung der Speculation wie der Empirie, und wäre sie auch die gründlichste, aufgelöst werden könne? Würden sich wohl die Denker seit mehr als tausend Jahren den Kopf darüber zerbrochen haben, wenn er nicht einen tieferen Grund als die Unvollkommenheit der Theorie hätte, — einen praktischen? Muss nicht vorher die praktische Ursache des Dualismus gehoben werden, ehe man ihn theoretisch löst? Die Lehre von der Harmonik der Vibrationen ist der theoretische Weg zu der angedeuteten Praxis. —

Dr. med. **G. Widenmann**
in Stuttgart.

III.

Beiträge zum Staatsrechte,

von Dr. Ed. **Wippermann**, Privatdoc. des öffentl. Rechts zu Göttingen (jetzt Prof. zu Halle). Erster Beitrag: Ueber die Natur des Staates. Eine publicistische Abhandlung. Göttingen 1844. Dieterich'sche Universitäts-Buchhandlung. (172 S.)

Der Zweck eben genannter Schrift ist, wie der Verfasser in der Vorrede und in §. 1. „Einleitende Gesichtspunkte" äussert, „die Wissenschaft weiter zu fördern". Der Verfasser ist kein Freund des (Natur- oder) Vernunftrechts und verschmäht die Untersuchung der Frage: Was soll der Staat sein? Vielmehr erklärt er ausdrücklich, dass er in dem „ersten Beitrag" nur die Frage: Was ist der Staat? beantworten wolle. Die von ihm herausgefundene Natur des Staates müsse auf alle Staaten ohne Ausnahme, welche je in die Erscheinung getreten, passen, müsse die allen Staaten gemeinsamen Merkmale enthalten. Seine Arbeit sei mithin eine historische, positiv-juristische, staatsrechtliche, keine staatswissenschaftliche. Er befolge nämlich die historische Methode, in der Ueberzeugung, dass selbige, wie sie bereits auf dem Gebiete des Privatrechts durchgedrungen, so gewiss auch auf dem des öffentlichen Rechts zur Geltung kommen werde. Sie werde die „totale Umformung" bewirken, deren das allgemeine Staatsrecht bedürfe. Wir setzen dieser Ansicht schon hier vorläufig die Erwägung entgegen, dass, wenn man auch die allen gegebenen Staaten gemeinschaftlichen Merkmale historisch beisammen hat oder hätte, man dennoch die „Natur des Staates" nicht vollständig erschöpft, sondern die eigentliche Arbeit erst zu beginnen hätte, nämlich, mit Anwendung der Vernunft die Eigenschaften der gegebenen Staaten zu prüfen, und die Natur eines besseren Staates, als aller bisherigen, zu entwickeln.

In §. 2 wird gegeben: „Entwickelung Dessen, worin alle verschiedenen Parteien hinsichtlich der Natur des Staats übereinstimmen." Als wesentliche Merkmale wurden betrachtet: 1) „der Staat sei ein Verein von Menschen", und vornämlich 2) „der

Staat sei ein Verein von Menschen unter einer höchsten Gewalt." Der §. behandelt die Begriffe Staat, Volk, Staatsgewalt, Souveränetät. Die Ergebnisse liegen in folgenden Sätzen: „Mir ist juristisch Volk die durch die Einheit des öffentlichen Lebens verbundene Mehrheit von Individuen, Frauen, Kinder, Alles mitgerechnet." — „Volk und Staatsgewalt sind die beiden Factoren des Staats. Unter Gewalt verstehe ich mit Andern einen „vermögenden Willen", d. h. einen Inbegriff von Rechten, welche ihrem Wesen nach durch Eigenmacht ausgeübt werden dürfen, im Gegensatz zu solchen Rechten, die nur ausnahmsweise in ganz besonderen Fällen vermöge Selbsthülfe executirt werden dürfen, regelmässig dagegen nur durch Anrufen des Gerichts." Der Verfasser spricht dann von dem Unterschiede der Treuverhältnisse von den Obligationsverhältnissen und setzt „die Staatsgewalt, die über ihren Unterthanen thront," auf eine Linie mit den mancherlei privatrechtlichen Gewalten über Menschen und Sachen. „Die Staatsgewalt ist an und für sich juristisch unabhängig von jeder andern irdischen Auctorität; sie steht unter keiner Gewalt, als lediglich der göttlichen", welches Verhältniss kein rechtliches, sondern ein moralisches ist. „Aus dem Begriffe der Souverainetät — ergeben sich mit eiserner Consequenz folgende unbestrittene Qualitäten der Staatsgewalt: 1) Die Staatsgewalt ist unverantwortlich," (sonst würde sie eine höhere Gewalt über sich haben); 2) sie ist unfehlbar, d. h. immer im Rechte, sie mag thun, was sie will. Denn wer Keinem verantwortlich ist, handelt vielleicht gegen die Moral, aber nie unrecht. 3) Eben desshalb muss die Staatsgewalt auch heilig sein, d. h. frei von jedem Rechtszwange etc. 4) Endlich etc. ist, sie auch untheilbar d. h. sie duldet im Inneren keine gleiche Gewalt neben sich. 5) Schliesslich kann man die Staatsgewalt auch als unwiderstehlich hinstellen," (durch unüberwindlichen Widerstand würde sie selbst vernichtet sein). Alle diese Attribute kommen indessen der Staatsgewalt mit Nothwendigkeit bloss ursprünglich zu; inwiefern eine nachgehende Aenderung vorkommen kann, darüber will der Verfasser später handeln. Der Staatsgewalt als Privatperson kommen jene Attribute an und für sich gar nicht zu.

Es würde sich gegen die Darstellung des Verfassers gar nichts einwenden lassen, wenn sie wirklich die Natur aller jemals gegebenen Staaten erschöpfte, oder vielmehr, wenn seine Schrift der wahren Bedeutung der Grundbegriffe getreu bliebe. Gewiss ist der Staat „ein Verein von Menschen unter einer höchsten Gewalt." Bei richtigem Verständniss der Worte passt diese Definition auf alle Staaten; jedoch gibt sogleich das Wort „unter" Anlass zu Missverständnissen. Die Menschen in einer Republik leben zwar auch „unter einer höchsten Gewalt" (Staatsgewalt); aber diese Gewalt steht nicht dem gesammten Volke, sondern nur den Nicht-Staatsbürgern, den Unmündigen, den Frauen und Kindern gegenüber. Die Freibürger sind keine Unterthanen, sondern selbst Inhaber der Staatsgewalt. Immerhin mag der Verfasser diess anerkennen, ver-

gisst es aber durchweg bei seinen Naturschilderungen vom Staate, in welchen fortwährend Staatsgewalt und Unterthanen (Volk) als Gegensätze erscheinen. Sollte seine Begriffserklärung vom Staate auf alle Staaten passen, so müsste er nicht von vornherein Volk und Staatsgewalt auseinander reissen, die letztere ausserhalb des ersteren setzen. Statt des „unter“ würde richtiger gesagt: Der Staat ist ein Verein von Menschen, ein Volk mit der höchsten Gewalt, oder kürzer: der Staat ist ein unabhängiges Volk. Da aber gewisse Völker in Stücke oder Stämme zersplittert, und umgekehrt mehrere Völker in Einen Staat zusammengebündelt sind, so wird die allgemeinste Formel sein: Der Staat ist ein unabhängiger Verein von Menschen. Hierin ist die unentbehrlichste Eigenschaft eines Staates ausgesprochen: dass er von keiner Gewalt ausser ihm abhängig sei, dass er sich selbst bestimme, dass der Menschenverein selbstständig, autonomisch lebe. Wer nun innerhalb des Vereins, des Staatsverbandes Gesetze zu geben habe, ursprünglich oder durch nachträgliche Veränderung die Staatsgewalt besitze, bleibt eine Frage für sich. Die höchste Gewalt kann Einem, oder Einigen, oder sehr Vielen (Menschen, beziehentlich Männern des Vereins) zustehen. Bringt man daher Staatsgewalt und Volk in einen ursprünglichen Gegensatz, so muss man nothwendig auf irrige Folgerungen kommen, und vom Staate überhaupt aussagen, was bald nur auf eine, bald nur auf die andere, bald auf gar keine Art von Staaten passt. Der Verfasser erblickt das Wesen der Staatsgewalt in der Ausübung von Rechten durch Eigenmacht. Wird das Wort: Staatsgewalt richtig verstanden, so kann man den Satz gelten lassen.*) Allein hier liegt die Wurzel alles Verkehrten beim Verfasser. Denn so wie er Staat und Staatsgewalt durcheinander gebraucht, was doch nicht in allen Fällen zulässig ist, verwechselt er fast fortwährend die Staatsgewalt mit der Regierungsgewalt und schiebt den Eigenthümern der Machtvollkommenheit die jeweilig sie ausübenden Personen unter. Daraus entspringt die ganz willkürliche Voraussetzung, dass alle Regierungsgewalt von Hause aus unbeschränkt sei, während diess doch allein von der Staatsgewalt behauptet werden darf. Die Regierungsgewalt ist ganz oder theilweise in den constitutionellen Monarchien und noch mehr in den Republiken eine bloss übertragene; kann es also befremden, dass auf sie, wie die Faust auf's Auge passt, was der Verfasser alles aus dem Worte Staatsgewalt herausspinnt? Zwar berücksichtigt er jene Staatsformen, aber ziemlich beiläufig, am beiläufigsten die Republiken. Der wunderliche Eindruck, den seine fünf Attribute der Staatsgewalt machen, wird durch das zweideutige Schwanken zwischen Staats- und Regierungsge-

*) Obwohl nicht zu übersehen ist, dass Rechte Pflichten voraussetzen, die Staatsgewalt, wenn ihre „Unterthanen“ an und für sich ohne Rechte gedacht werden, ist gleichfalls rechtlos; so waltet doch kein Rechtszwang ob, sondern im Nothfalle wird an das „Recht des Stärkeren“ appellirt. Der reinen unbeschränkten Gewalt gegenüber ist logisch wiederum nur reine unbeschränkte Gewalt denkbar.

walt bewirkt. Versteht man das Wort: „Staatsgewalt“ richtig, gibt man zu, dass z. B. in Nordamerika nicht der Präsident und der Congress souverain sind, sondern die wählenden Staatsbürger die Staatsgewalt besitzen, so lässt sich gegen die fünf Attribute nichts erinnern; sie werden aber widersinnig und lächerlich, wenn man erwägt, dass der Verfasser im Laufe seiner Erörterungen gewöhnlich zwischen Regierungs- und Staatsgewalt gar keinen Unterschied macht. Am deutlichsten geht diess daraus hervor, dass er ein (mit) gesetzgebendes Parlament nicht als integrirenden Theil der Staatsgewalt, sondern als blossen Theilnehmer an ihrer gesetzgebenden Gewalt betrachtet, dass er jede Staatsgewalt ursprünglich uneingeschränkt sein und ihre Einschränkungen (Volksfreiheiten) als von ihr freiwillig genehmigte Servitute auffasst, obschon notorisch nicht jede absolute Monarchie immer eine absolute war, ferner daraus, dass er Volk schlechthin der Staatsgewalt gegenüberstellt und die Staatsgewalt, sogar die hergebrachtermaassen regierenden Personen, als identisch mit dem Staate selbst behandelt. Der Verfasser geht also nichts weniger als historisch zu Werke, so viel er sich auch darauf zu Gute thut.

In §§. 3—6 werden behandelt: „Bestrittene Ansichten über das Wesen des Staats, und zwar a) ist der Staat eine moralische Person? b) Gehört zum Wesen des Staats ein Territorium? c) Ist der Staat ein ewiger Verein? d) Ueber den Zweck des Staats. §. 3 spricht von Volkssouverainetät, den deutschen Bundesstaaten, dem Patrimonialstaate. Wegen Vorhandenseins des letzteren wird der Schluss gezogen: der Staat dürfe juristisch nicht eine moralische Person genannt werden. Natürlich kann und will der Verfasser keinen Augenblick verhindern, dass andere Arten von Staaten moralische Personen seien. Wie kommt es aber, dass er, der nur auf der Jagd nach positivem Rechte ist, gegen seinen Vorsatz andere Staatsrechtslehrer bekämpft, welche ja gar nicht die Absicht haben, bloss die mageren gemeinsamen Merkmale aller Staaten zu sammeln, sondern als Staatsrechtsphilosophen untersuchen, was der Staat sein solle? Was den Patrimonialherrscher betrifft, welcher seine Macht „als eigenes Recht hat und was er thut, für sich, nicht für den Staat thut,“ so will ihn der Verfasser nicht empfehlen: „Wir wiederholen es im wohl verstandenen Interesse der Regierungen: es ist nicht gut, die alte Zeit und den alten Geist wieder heraufzubeschwören.“ Anderswo sagt er aber: „Es enthält eine totale Umkehrung der Begriffe (?), und kann nie gute Früchte (?) tragen, wenn Die, welche Unterthanen sein sollen, sich als Souverain betrachten dürfen, ihren Herrscher aber als ihren Diener, den Vollstrecker ihres Willens. Es kann, sage ich, das nicht gut thun, und wenn man die Theorie der Volkssouverainetät auch noch so sehr in ihren Wirkungen zu paralysiren sucht; dass Solches vorkommen musste, beweist vielmehr nur die politische Nichtigkeit der ganzen Lehre.“ Wir möchten wohl wissen, wie der objective, positive Rechtslehrer, Herr Professor Wippermann, der die subjectiven Staatsansichten sonst

gar nicht leiden kann, durch seine historische Methode zu so subjectiven Vorurtheilen gelangt ist. Wo steht denn sogar im positiven Rechte geschrieben, dass alle Menschen ausser Einem Herrscher nothwendig „Unterthanen" sein müssen? Gibt es nicht genug Repräsentativmonarchien und Republiken? Und was berechtigt den Verfasser, in denselben nichts als schlechte Früchte zu erblicken? Beweist es endlich gegen die Volkssouverainetät, wenn Louis Philipp und andere ähnlich gestellte constitutionelle Fürsten jenes Prinzip nicht sonderlich lieben, vielmehr auf alle Weise zu lähmen und zu unterdrücken suchen?

Auf die Frage b) wird geantwortet: „Dass dem Wandern eines Volkes nicht entgegensteht, dass es in einem Staatsverbande lebt;" auf die Frage c) „dass das Moment der Ewigkeit sich völlig von selbst versteht."

§. 6 untersucht den „Zweck des Staats." Nach Prüfung und Verwerfung aller einzelnen Meinungen über den Zweck des Staates findet der Verfasser als positives Recht: „Die Staatsgewalt darf an und für sich jeglichen Zweck realisiren; es hängt lediglich von ihrem Ermessen ab, was sie thun, beziehungsweise nicht thun wird." Hierdurch ist kein wirklich vorkommender Zustand ausgeschlossen, ohne über diesen oder jenen Zweck, den ein Staat realisirt, Lob oder Tadel auszusprechen. Auch Raubstaaten stehen in der Reihe der Staaten. Man hat hier einen schlagenden Beleg, dass, praktisch genommen, das positive Staatsrecht des Herrn Wippermann nichts ist als gedroschenes leeres Stroh; anzufangen ist damit gar nichts, am wenigsten mit den Anundfürsichsetzen. Als Redaktionsverbesserung möchte aber zu empfehlen sein: die Staatsgewalt, stellenweise und in gewissen Ländern, realisirt jeglichen Zweck etc., Humanität und Freiheit, Raub und Mord, Jesuitismus und Pietismus u. s. w. Weiterhin erörtert der Verfasser, wie „nachträglich" jenes „an und für sich" modificirt wird, wie die uranfänglich unbeschränkte Staatsgewalt und ihr *omnimodum imperium* mit Schranken vereinbar ist, (nur müsse sich die Staatsgewalt selbst diese Schranken freiwillig aufgelegt haben; welche kolossale Beleidigung der Geschichte!) nach Art der auf dem Eigenthum haftenden Servitute, wie durch Gesetze und Constitutionen gewisse bestimmte Zwecke des Staats vorgeschrieben oder ausgeschlossen werden. Der Verfasser handelt hier von den die Staatsgewalt beschränkenden Gesetzen und von den landständischen Rechten. Ganz falsch ist der Satz: „Möge die constitutionelle Verfassung so oder so gestaltet sein, immerhin liegt die *plenitudo imperii* in dem Herrscher, der aber durch die constitutionelle Verfassung beschränkt ist, hinsichtlich bestimmter Rechte der Staatsgewalt." Es kommt doch wahrlich zuvor auf eine geschichtliche Untersuchung an, ob die constitutionelle Beschränkung nicht von Anfang an bestanden hat, ob überhaupt ein Herrscher in alter Zeit vorhanden war, ob nicht eine neue Dynastie auf Bedingungen angenommen wurde. — Indem der Verfaser den Vorwurf „absolutistischer, horribler" Behauptungen beseitigen will, sagt

er; „Mein Absolutismus löst sich auf in eine, mit innerer Nothwendigkeit durch das ganze Recht hindurchgehende *präsumtio pro libertate*“ in Zweifelsfällen, sowohl zu Gunsten des Staates, als der Unterthanen. Statt aller falschen Garantien gegen die Allmacht der Staatsgewalt, vertraut der Verfasser auf das einzig kräftige Gegengewicht des Kampfes zwischen Freiheit der Staatsgewalt und Freiheit des Volks, am heilsamsten in der constitutionellen Verfassung, zu welcher, wie der Verfasser triumphirend erklärt,. „keine Ansicht über den Staatszweck mehr dränge, als die objective.“ Diese „objective“ Ansicht und ihre Folgerung eines Kampfes zwischen Staatsgewalt und Volk verhält sich wiederum sehr schief zu den Freistaaten, wo das Volk, wenigstens der überwiegende Theil der mündigen Bürger, selbst die Staatsgewalt in Händen hat und die Regierung nach seinem Sinne erwählt. Oder will Herr Wippermann unter dem Volke in Freistaaten nichts weiter als Unmündige, Weiber und Kinder verstanden wissen, so dass die letzteren für ihre Freiheit mit der souverainen Bürgermasse kämpfen müssten?

Die §§. 7 — 9 enthalten: „Folgerungen aus dem §. 6 aufgestellten Prinzipe, und zwar I. über den staatsbürgerlichen Gehorsam; II. über das *jus eminens* des Staats, III. über die s. g. natürlichen Grenzen der Staatsgewalt. Hier kommen zur Sprache: Rechtssphäre der Privaten, Volksrechte, wohlerworbene Rechte und ihr Schutz, der Gesetzgebung gegenüber, Justizsache und Administrativsache, rückwirkende Kraft der Gesetze. „Wenn die Staatssphäre — eine unbegrenzte ist, so muss derselben auch ein unbegrenzter staatsbürgerlicher Gehorsam correspondiren.“ Widerstand gegen den Staat und Insurrection, meint er Verfasser, möge moralisch mitunter gerechtfertigt werden, selbst in einzelnen Fällen eine edle That sein, ja sogar auf einer moralischen Verbindlichkeit beruhen; aber ein juristisches Recht folge daraus noch nicht; activer Widerstand, Revolution bleibe stets ein Verbrechen. Wir können diese Behauptung an diesem Orte füglich Jedem zur eigenen Erwägung anheimstellen, und machen bloss bemerklich, dass der Verfasser gar nicht einmal unterscheidet, ob eine Staatsgewalt oder eine Regierung bestehende Gesetze mit Füssen getreten hatte, oder ob sie, ohne durch positive Gesetze beschränkt zu sein, hart und grausam verfahren war und den Druck bis zur Unerträglichkeit gesteigert hatte. Der Verfasser will nicht gelten lassen, was die Tübinger Rechtsfakultät in ihrem Gutachten über die Hannover'sche Verfassungssache aufstellt: „Wird die Verfassung, d. h. die Summe von Rechten und Pflichten, welche von Regierung und Volk gegenseitig übernommen worden, von dem einen oder anderen Theile aufgehoben, so ist eben damit der Staat selbst vernichtet, und es kann dem anderen Theile nicht zugemuthet werden, seinerseits allein verpflichtet zu bleiben, oder zu erfüllen, während der andere Theil nicht nur in seiner Erfüllung säumig ist, sondern sogar geradezu die Quelle jeder gegenseitigen Verpflichtung in Abrede zieht. Es hört daher ein Fürst

auf, der Repräsentant des Staats zu sein, wenn er dessen Verfassung zerstört, oder mit ganzer Macht den Untergang desselben befördert.“ Herr Wippermann, auch einmal vorläufig zugebend, der Staat beruhe auf einem Vertrage, behauptet nun, „dass trotz Nichterfüllung von einer Seite der Contrahent auf der anderen Seite nichts destoweniger verpflichtet bleibt, und ihm nur überlassen ist, den abgehenden Gegentheil zu seinen Verpflichtungen durch die Mittel anzuhalten, welche ihm das Recht gebeut.“ Nach welchem Rechtskodex ist man denn verpflichtet, in der Erfüllung eines jenseitig gebrochenen Contrakts fortzufahren? Die originelle Vorstellung des Herrn Professors wird aber ultra-originell, wenn man kein Gericht, keine Bundesbehörde, wo verklagt werden könnte, findet, wenn es sogar von dem vertragsbrüchigen Theile abhängt, ob er den Rechtsweg offen lassen oder verschliessen will, wie diess bei der Einrichtung des deutschen Bundesschiedsgerichts der Fall ist. — Uebrigens nimmt auch Herr Wippermann „keinen sogenannten blinden Gehorsam“ an, sondern hält „formwidrige“ Verfügungen der Staatsgewalt für null und nichtig, so dass passiver Widerstand durch Nothwehr zulässig werde.

Zur Charakterisirung der vorliegenden Schrift mag statt vieler noch eine Behauptung dienen: „Nur die Verletzung wohlerworbener Rechte erzeugt eine gerichtliche Klage, während wegen Verletzung der Volksrechte (Freiheiten und gesetzlich ertheilten Rechte) an und für sich nur im administrativen Wege Beschwerde geführt werden kann.“ Auch eine handgreifliche Probe von dem Werthe und der Bedeutung des „positiven Staatsrechts.“ Da es freie Staaten gibt, in welchen jener Satz keine Anwendung findet, so muss er aus einem allgemeinen positiven Staatsrechte als falsch gestrichen werden. Demselben Schicksale verfallen manche Folgesätze beim Verfasser; je specieller, desto weniger sind sie auf alle Staaten anwendbar. Wir können uns das Vergnügen nicht versagen, hier noch folgende Verdeutlichung des oben angeführten Satzes aufzunehmen: „Der rechtliche Zwang, der mit der Verletzung der Volksrechte verbunden ist, besteht nur in einer Beschwerde bei der, der verletzenden Staatsperson vorgesetzten Behörde, welche Beschwerde natürlich bis zur höchsten Instanz weiter geführt werden kann. Hat freilich die höchste Instanz selbst, die Staatsregierung, verletzt, so cessirt natürlich das Beschwerderecht. Wenn also z. B. ein Candidat, der das Seine prästirt hat, um in den Staatsdienst aufgenommen zu werden, vom betreffenden Minister zurückgewiesen wird, so hat er durchaus keine Klage gegen den Staatsanwalt (die Staatsgewalt?); er mag sich aber bei der Centralverwaltungsbehörde (Gesammtstaatsministerium) über den betreffenden Departementsminister beschweren, und kann, wenn er auch hier abschlägliche Resolution erhalten hat, seine Beschwerde an den Stufen des Thrones niederlegen. Ist aber sein Anstellungsgesuch gleich anfangs durch einen höchsten Beschluss abgeschlagen worden, so

muss er sich damit trösten, dass Anstellung wie Beförderung reine Gnadensache, Nichtanstellung aber Ungnade ist." Der arme Candidat!

Nachdem der Verfasser noch die Vorstellung von „natürlichen Grenzen des Staats" verworfen, setzt er in §. 10 den „Unterschied der §. 6 aufgestellten Ansicht von der des Hobbes und Spinoza" auseinander und spricht in §§. 11 — 14 von den Ansichten von Hallers, Wagners, Stahls, Mohls, Ad. Müllers, Albrechts, von Savignys. Des näheren Eingehens darauf können wir uns überheben. In §. 15 „Der Staat in der Staatengesellschaft" wird ganz kurz das Völkerrecht berücksichtigt, welches keinen juridischen Werth, sondern vornehmlich nur einen diplomatischen habe.

Mit der Arbeit des Verfassers, (welcher fernere Beiträge: über die Entstehung des Staates und seine rechtliche Grundlage, über die Systematik des deutschen Staatsrechts, über den deutschen Staatsdienst, über die Landstände verspricht) ist noch nicht viel gewonnen. Die Naturgeschichte des Staates, und litte sie auch nicht an den auffallenden Gebrechen der Wippermann'schen, welche grossentheils nicht auf alle Staaten passt, ist für vernünftige Wesen bei weitem nicht von der Bedeutung, wie die Naturgeschichte der Pflanzen, Thiere u. s. w. Pflanzen und Thiere sind als Gattungen durchaus stationär und conservativ; das Menschengeschlecht aber und die Völker liegen in ununterbrochener Entwickelung. Dem Menschen ist das: Was soll sein? unendlich erhaben über dem blossen: Was ist? Wenn wir auch alle Arten von Dienstbarkeit, die Sklaverei, die Leibeigenschaft, die Erbunterthänigkeit, die Tagelöhnerei, die Fabriksklaverei u. s. w. gründlich erforscht haben und die Summe ihrer gemeinsamen Merkmale, „die Natur der Dienstbarkeit" nennen, so sind wir zwar gelehrter an Notizen, aber noch keinen Schritt weiter, insofern es darauf ankommt, zu beweisen und zu lehren, dass und wie die Dienstbarkeit ausgerottet werde. Wenn wir aber vollends, um auf den Staat zurückzukommen, auf dem historischen Wege Irrthümer einsammeln und in den Begriff des Staates „an und für sich" falsche Voraussetzungen einpflanzen, dann haben wir, statt des mässigen Gewinnes eines geordneten Stoffes, sogar entschiedene Rückschritte gethan.

Berlin.

K. Nauwerk.

IV.

Le peuple par J. Michelet.

2ieme edition, Paris, 1846.*)

Das Werk gehört zu derjenigen Klasse von Schriften, welche ich die prophetischen nennen möchte, und besonders häufig in einer Zeit hervortreten, welche, wie die unsrige, den Uebergang zu einem Umschwung der Menschheit bildet. Doch auch dieser Gedanke ist bereits ein so alter, ich möchte sagen, trivialer geworden, dass es sich endlich darum handeln zu müssen scheint, was denn das Grundprinzip dieser neuen Zeit, die so Viele verkünden, sein werde. Hier hat unser Verfasser in Uebereinstimmung mit den auch in Deutschland hervorbrechenden neuen Ideen, wiewohl gewiss ganz unabhängig von ihnen und in urkräftiger Selbstanschauung, als das Problem der Zukunft aufgestellt, das Liebesdogma des Christenthums von einem „im Menschen wohnenden Gotte" zur Wahrheit zu machen, „damit der innere Gott im Menschen sich offenbaren könne." Während aber in Deutschland, dem Charakter des Volks gemäss, dieser Satz zunächst auf dem religiösen Gebiet, in dem er auch seine Wurzeln hat, erblühet ist, so hat er bei dem französischen Schriftsteller sogleich die politische Farbe angenommen. Und statt, dass diesem dabei das religiöse Gebiet naiver Weise noch als ein ferneres Leben im Jenseits liegen bleibt, wird der Deutsche dagegen, weil er von der Immanenz der religiösen Sphäre ausgeht, durch sie hindurch auch bis zur inneren Umgestaltung des staatlichen Lebens dringen.

Diese grosse Liebeseinheit, diese Association der Liebe soll nun aus dem Volke, durchs Volk und für das Volk sich entfalten. Daher der Titel der Schrift; und unter „Volk" versteht hier der Verfasser nicht den Auswurf der Nation, den Proletarier, wie Eugen Sue ihn schildere, sondern den Arbeiter, den Bürger, der in der Einfachheit seines zwischen Arbeit und Familienglück getheilten Lebens die zerrissenen Lebens- und Familiensverhältnisse der höheren Stände weit hinter sich zurücklasse. Vielleicht ist Niemand geeigneter, die Apologie des Volks und seine aus den Decken

---

*) Vgl. Das Volk. Von I. Michelet. Mannheim, bei H. Hoff. 1846.

der Vergangenheit erschlossene Zukunft mit Lebhaftigkeit darzustellen, als unser Verfasser, der in der Vorrede auf gefühlvolle Weise erzählt, wie er selbst, den arbeitenden Klassen angehörig, die aufopfernde Liebe kennt, die im Volke lebe, und an Beispielen aus seiner eigenen Familie nachweist, — der dann aber von der Werkstatt des „Schriftsetzers“ sich zu einem der ersten historischen Schriftsteller Frankreichs erhoben hat.

Der Gang seiner Ideen ist einfach der. Sein Werk zerfällt in drei Theile, und nachdem er in dem ersten zu zeigen sich bemüht hat, wie durch die Isolirung, den Hass, die Selbstsucht und den Mechanismus sämmtlicher Stände sie jetzt in ein Verhältniss der Abhängigkeit und Sklaverei gerathen sind, will er im weiteren Verlauf angeben, wie die Liebe sie allein befreien werde. Dieser Befreiung durch die Liebe sind die zwei anderen Theile der Schrift gewidmet: und zwar so, dass er in dem zweiten zeigt, wie schon die Natur uns diesem Ziele entgegenführe, während der dritte die Vaterlandsliebe als das erreichte Ziel darstellt.

Im zweiten Theile geht unser Verfasser auf die philosophische Grundlage zurück, und kommt hier in seiner einfachen Naturanschauung auf trichotomische Gliederungen, wie ein deutscher Philosoph etwa sie aus dialektischer Methode streng metaphysisch entwickeln würde. Alles Uebel, sagt er, komme her von der Trennung der Instinctmenschen und der Reflexionsmenschen. Der Instinct fasse Alles als eine einfache Einheit, als organisches Leben auf, die Reflexion zersetze und kritisire. Im Kinde und im Volke überwiege jene erste Einfachheit, das Genie verbinde Beides, den Einfachen (*le simple*) und den Kritiker, und durch diese Verbindung sei das Genie nur der eigentliche, der ganze Mensch, dem das Volk, wenn es ihn erkannt, auch blindlings gefolgt. Das Dritte, worin diese beiden ersten Momente identisch seien, bekommt bei unserem Verfasser, seinem naturalistischen Standpunkte gemäss, freilich wiederum mehr die Form der Unmittelbarkeit; er nennt diese Einheit den G l a u b e n, und bezeichnet sie auch als die der Poesie und Philosophie, — einen Weg, den er selbst gegangen sei. Aehnlich drückte sich der ursprüngliche Schelling, dessen unser Verfasser auch einmal sehr anerkennend erwähnt, einst am Ende seines Idenditätssystems prophetisch also aus: „Es ist zu erwarten, dass die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebensoviel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfliessen, von welchem sie ausgegangen waren.“ Diese zweite Unmittelbarkeit, die Schelling daselbst die M y t h o l o g i e nennt, ist aber wesentlich von der ersten, unreflectirten verschieden, „nicht Erfindung des einzelnen Dichters, sondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts.“ Wie solche Mythologie entstehen könne, setzt Schelling hinzu, „ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schick-

salen der Welt und dem weiteren Verlauf der Philosophie zu erwarten ist."

Fast ist ein halbes Jahrhundert verflossen, seitdem diese Worte geschrieben worden, und unser Verfasser bezeichnet nunmehr diesen neuen Glauben, diesen Glauben der Zukunft, als „den Glauben an die Hingebung und die Aufopferung, an die grosse Association, wo Alle sich für Alle hingeben, ich meine das Vaterland." Und so nennt der Verfasser den des Menschen allein würdigen Glauben einen Liebesglauben zu dem, was die Vernunft beweise: „Wir müssen im Vaterlande einen lebenden Gott erkennen; das Vaterland ist Ein Mann, Eine Seele, Ein Herz, — der unsichtbare Gott, der in seinen Gliedern und Werken sichtbar geworden. Die grosse Seele der lebenden Person, welche das Staatsleben ist, ist in der Menge verbreitet, erwärmt und umarmt sie." Ich konnte mich nicht enthalten, diese hin und wieder zerstreuten Aussprüche in Eins zusammenzustellen, weil ich mir gefalle, in dem geehrten Verfasser nicht nur einen Namens-, sondern auch einen Geistesverwandten wiedererkennen zu dürfen. Denn ich kann mir nicht verhehlen, dass in jenen Sätzen meine Idee der ewigen Persönlichkeit des Geistes anklingt; nur dass allerdings, wie schon oben bemerkt, die deutsche Anschauungsweise mehr von der religiösen, als von der politischen ausgeht, obgleich in keinem von uns die andere Seite fehlt.

Was endlich die Mittel betrifft, die J. Michelet angibt, um „den Zweck der grossen socialen Harmonie" zu beförden, der darin bestehe, „den freien Fortschritt Aller durch Alle zu begünstigen," so ist ihm das Hauptsächlichste die Erziehung, womit auch schon Fichte seine Weltverbesserung beginnen wollte. Die allgemeine Schule soll wie das Leben selbst sein; hier sollen die Unterschiede der Stände verschwinden, und nur Frankreich gelernt werden. Die grosse Mutter selber werde das Liebesdogma lehren, und auch bis in die specielle Erziehung des Gymnasiums und der Werkstatt die Zöglinge führen. Die Erziehung soll so lange dauern, als das Leben; und hier lobt der Verfasser Turgot's Plan einer Verfassung, der auch vor dem Staat die Gemeinde und vor der Gemeinde den Menschen durch Erziehung gegründet wissen wollte.

Bedauern müssen wir nur, dass ein Schriftsteller, dessen Ideen so reich erwachsen, wenn sie sich an die geschichtliche Vergangenheit anschliessen, und der auch in den Zuständen seiner Gegenwart, im Verhältnisse des Priesters zur Familie, in dem Ueberhandnehmen der Jesuiten, solche scharfe Blicke that, es in Bezug auf die Zukunft nicht zu grösserer Bestimmtheit brachte, als die wir anzudeuten uns bemühten. Vielleicht liegt diess in der Natur der Zukunft, die uns ja ihre Räthsel mit der Zeit selbst, und vielleicht eher, als wir meinen, in grösserer Bestimmtheit lösen wird.

C. L. Michelet.

V.

Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer.

Von

A. Franck.

(Vergleiche das dritte Heft dieser Jahrbücher S. 183 — 198.)

Dritter Artikel.

Im dritten Kapitel des zweiten Abschnittes beginnt der Verfasser seine Exposition vom Buche Sohar, in welchem er der Art eine Fortsetzung des Jezira sieht, dass jenes gerade bei dem Punkte anfängt, mit welchem dieses endigt (vgl. S. 117). An die Spitze stellt er die Lehre von der Emanation der Sephirot aus Sohar Th. II., 42[b] und 43[a] und die nach seiner Uebersetzung so lautet: „Auf diese Weise hat die Ursache der Ursachen die zehn Sephirot geschaffen." Die Krone ist die Quelle, aus der ein unendliches Licht hervorströmt, und daher kommt der Name des „Unendlichen" (En-Sof), wodurch die höchste Ursache bezeichnet wird; denn da hat sie weder Form noch Gestalt; da gibt es weder ein Mittel, sie zu begreifen, noch eine Weise, sie zu kennen. Darum heisst es auch (Sirach 3, 2): Denke nicht nach über das, was vor dir verborgen ist. Dann entsteht ein Gefäss, das so klein, wie ein Punkt, das aber vom göttlichen Lichte erfüllt wird: diess ist die Quelle der Weisheit, die Weisheit selber, nach der die höchste Ursache „weiser Gott" sich nennen lässt. Hierauf machte sie ein grosses Gefäss gleich dem Meere; diess wurde der Verstand genannt; daher kommt der Name „verständiger Gott." Doch muss bemerkt werden, dass Gott verständig und weise durch sich selbst ist; denn die Weisheit verdient ihren Namen nicht durch sich selbst, sondern durch den Weisen, der sie mit dem Lichte, das aus ihm geflossen, erfüllt hat; sowie der Verstand nicht durch sich selbst, sondern durch ihn begriffen werden kann, der verständig ist, und ihn mit seiner eigenen Substanz erfüllt hat. Gott brauchte sich

nur zurückzuziehen und er wäre ausgetrocknet; diess ist auch der Sinn folgender Worte (Jjob 14, 2): Die Wasser sind aus dem Meere geschwunden und das Bett wird trocken und dürre. Endlich theilt sich das Meer in sieben Bäche und es gehen die sieben kostbaren Gefässe hervor, die man die Gnade oder Grösse, das Gericht oder die Stärke, die Schönheit, den Triumph, die Glorie, das Reich und den Grund oder die Basis nennt. Darum wird er der Grosse oder Gnädige, der Starke, der Herrliche, der Gott der Siege, der Schöpfer, dem aller Ruhm gebührt, und die Basis aller Dinge genannt. Auf das letzte Attribut stützen sich alle anderen, sowie die Welten. Endlich ist er auch der König des Weltalls, denn Alles ist in seiner Macht: er kann die Zahl der Gefässe vermindern und das Licht, das hervorströmt, vermehren, oder das Gegentheil bewirken, je nachdem es ihm beliebt.“ Der Verfasser findet in dieser Stelle Alles, was die Kabbalisten über die Natur Gottes gedacht haben, kurz zusammengefasst, und zerlegt sie daher im Folgenden in eine kleine Anzahl von Fundamentalsätzen, von denen er jeden durch andere Auszüge aus dem Buche Sohar beleuchtet und rechtfertigt. — Wir können uns nun aber durchaus nicht damit einverstanden erklären, dass diese Stelle Alles enthalte, was die Kabbalisten über die Natur Gottes gedacht haben, da man ihr sogleich ansieht, dass der Gedanke den geringsten Antheil an ihr hat, und sie vielmehr nur die flüssigen Kategorien früherer Kabbalisten in der traditionellen Form fixirter Schemata uns vorführt. Als einer späteren Zeit angehörend kündigt sie sich auch schon durch ihre Ausdrucksweise an. Die Bezeichnung Ursache aller Ursachen erinnert jedenfalls an die spanisch-arabische Metaphysik, die das Absolute nach dem kosmologischen Beweise gefunden zu haben wähnte, wenn sie von Ursache zu Ursache aufstieg und bei einer letzten stehen blieb, daher es auch mit dem ursächlichen Begriffe erschöpfen zu können glaubte — eine Metaphysik, die jeder wahren Religionsphilosophie, besonders aber der wahren Kabbala fremd blieb. Die Bezeichnung dieser höchsten Ursache durch עלת העלות ist wirklich auch gerade der spanisch-arabischen Terminologie der Metaphysik entnommen und nur das hebräisch geschriebene עלה̈ אלעלל. Wie könnte auch der Kabbalist das Absolute, bevor es seinen Inhalt entfaltete, die erste Ursache nennen, da es nach der Grundlehre der Kabbala vor der Selbstentfaltung von dem Geiste noch nicht gefasst werden kann und somit auch der Bezeichnung noch nicht zugänglich ist? Die Stelle steht aber auch in Widerspruch mit der sonstigen Annahme des Sohar, nach welcher das En-Sof nicht mit der Krone identificirt werden darf, wie der Verfasser S. 134 richtig bemerkt, während hier ausdrücklich behauptet wird, dass das Innere der Krone, die in sie eingehüllte Lichtfülle das En-Sof selbst sei. Der Verfasser mochte diesen Widerspruch vielleicht gefühlt und ihm dadurch zu entgehen geglaubt haben, dass er übersetzt: Und daher kommt der Name des Unendlichen, En-Sof. — Durch eine falsche Uebersetzung aber geht man den Schwierigkeiten nicht aus dem

Wege. Im Texte heisst es ausdrücklich ובגין דין קרא לגרמיה אין סוף und desswegen nannte sie (die höchste Ursache) sich En-Sof. Der Verfasser macht überhaupt durch seine ungenaue Uebersetzung den Sinn unklar. Die ganze Stelle will nur vor der falschen Ansicht warnen, als seien die Attribute von den Werken hergenommen, indem sie geradezu behauptet, dass die Gefässe nicht in sich den Grund ihrer Benennung haben, sondern in der Lichtesfülle, die sich in dieselben hüllt. Dunkel ist daher die Uebersetzung des Verfassers: „Diess ist die Quelle der Weisheit, die Weisheit selber, nach der die höchste Ursache „weiser Gott" sich nennen lässt," da sie zu der Deutung Veranlassung gibt, als sei das Gefäss der Grund für das Gott beigelegte Attribut. Die wörtliche Uebersetzung muss lauten: Nachher machte sie (die Ursache aller Ursachen) ein kleines Gefäss — diess ist das, — erfüllte es und nannte es die Quelle, aus welcher Weisheit strömt, und nannte sich in ihm der Weise, das Gefäss aber die Weisheit. Ueber das „Wie" wollen wir hier nicht vorgreifen, sondern dem Gange des Verfassers folgen.

Der erste Fundamentalsatz lautet: „Gott ist vor Allem das unendliche Wesen; er kann daher weder als die Gesammtheit der Wesen, noch als die Summe seiner eigenen Attribute angesehen werden. Ohne diese Attribute aber und die Folgen, die aus ihnen resultiren, d. h. ohne eine bestimmte Form, bleibt es stets unmöglich, ihn zu begreifen oder ihn zu kennen." Diess wird alsdann aus dem Anfange des Sohar und aus der Idra Suta bewiesen. Die Stelle aus der Idra Suta wird auf folgende Weise übersetzt: Der Alte der Alten ist auch der Unbekannte der Unbekannten; er trennt sich von Allem und ist nicht getrennt, denn Alles vereinigt sich mit ihm, wie er sich wieder mit Allem vereinigt; er ist Alles. Er hat eine Gestalt und hat auch keine. Er nahm eine Gestalt an, als er das All hervorrief; er hat zuerst aus seiner Gestalt zehn Lichter hervorgehen lassen, die durch ihn leuchten und nach allen Seiten hin ein helles Licht verbreiten: so sendet ein Leuchtthurm seine glänzenden Strahlen nach allen Seiten. Der Alte der Alten, der Unbekannte der Unbekannten ist ein hoher Leuchtthurm, den man bloss an dem glänzenden Lichte erkennt, das uns in solcher Fülle entgegen leuchtet. Dieses Licht wird der heilige Name genannt." Diese Uebersetzung, die theils oberflächlich ist, theils Irrthümer enthält, gibt nicht allein den Gedanken nicht wieder, sondern veranlasst geradezu eine falsche Anschauung; wir stellen daher die wörtliche und allein richtige hierher. Der heilige Alte, lautet die Uebersetzung wörtlich, der Verborgenste von Allem, ist unterschieden von Allem und auch nicht unterschieden, da Alles mit ihm und er mit Allem vereinigt — er Alles ist. Der Alte der Alten, der Verborgenste von Allem gestaltet sich und gestaltet sich auch wiederum nicht; er gestaltet sich, um Alles zu erhalten, und gestaltet sich nicht, da er nicht (gestaltet) da ist. Als er sich gestaltete, brachte er neun Lichtschimmer hervor, die von seiner Gestalt ausstrahlen. Diese Lichtschimmer strahlen aus und ver-

breiten sich nach allen Richtungen immer mehr, wie ein Licht, von welchem Lichtschimmer nach allen Seiten ausgehen — wenn diese Lichtschimmer von uns näher betrachtet werden, sind sie nicht da, sondern das eine Licht allein. So ist es auch mit dem heiligen Alten; er ist das höhere Licht, der Verborgenste von Allem und nicht ausser den Lichtschimmern da, die ausstrahlen, sich offenbaren und wiederum verbergen. Diese Lichtschimmer werden der heilige Name genannt. Darum ist auch Alles Eins.

Auch die Stelle aus dem Anfange des Sohar wollen wir in wörtlicher Uebersetzung wiedergeben, da von diesen Grundanschauungen aus die folgenden Resultate der vorliegenden Schrift beurtheilt werden müssen, der Verfasser aber durch seine ungenaue Uebersetzung den Sohar Manches sagen lässt, woran er auch im entferntesten nicht dachte. Da der Verborgenste von Allem, heisst es daselbst, sich offenbaren wollte, machte er zuerst einen Punkt, welcher der Gedanke wurde, und bildete alle Formen und grub alle Schriften hinein, grub auch in das heilige, verborgene Licht eine verborgere allerheiligste Gestalt, einen tiefen Bau, der vom Gedanken ausgeht und „Wer" (מי) genannt wird, den existirenden und nicht existirenden Anfang des Baues bildet, der tief und verborgen ist und nicht mit Namen, sondern nur „Wer" genannt wird. Als er sich nun offenbaren und mit Namen genannt sein wollte, da hüllte er sich in ein köstliches leuchtendes Gewand und schuf dann das „Dieses" (אלה). Das „Dieses" vereinigte sich mit „Wer" und so ward der volle göttliche Name „Dieses-Wer" (אלהמי = אלהים). Diejenigen, die mit dem goldenen Kalbe sündigten, sprachen daher: „Dieses" ist dein Gott, Israel! (2. B. M. 32, 9). So wie nun das „Wer" und das „Dieses" vereinigt sind, sind sie es auch im Namen (אלהים), und in diesem Geheimnisse ist die Existenz der Welt gegründet. Leicht ist in der Darstellung des Sohar der tief speculative Gedanke, von welcher sie getragen ist, zu erkennen, dass nämlich das Absolute in seiner ersten weltschöpferischen Bewegung oder, mit dem Sohar zu sprechen, in dem ersten mathematischen Punkte, der sich als Logos darstellte, für uns einerseits nur und andererseits schon ein Gegenstand der Frage ist, da diess als der wesentliche Begriff der Frage anerkannt werden muss, dass sie der Punkt ist, in welchem für den Gedanken das Nichts in das Sein übergeht; dass ferner das Absolute uns in dem Diesen, das heisst im hervorgetretenen Dasein, im köstlichen Lichtgewande, in das es sich hüllte, selbst zu einem „Diesen," zu dem offenbar gewordenen Geheimnisse wird. Uebersehen darf aber nicht werden, dass nach dem Sohar auch das „Wer," wie das „Dieses" ein bleibendes Moment im Absoluten bildet, dass in dem „Wer" das „Dieses," wie auch umgekehrt im „Diesen" das „Wer" mitgesetzt ist und beide den Namen, das heisst den Begriff Gottes ausmachen. Noch weniger darf angenommen werden — wozu aber die verfehlten Ausdrücke unseres Verfassers verleiten müssten: „Wir meinen nämlich das Weltall, des-

sen Namen mit dem Namen Gottes zusammenfällt" — ja noch weniger darf angenommen werden, dass der Sohar das „Dieses" als solches, das heisst das erscheinende Universum zum Absoluten mache, da er diess ja gerade als das Wesen des alten Götzendienstes — und gewiss mit Recht ansieht. Hier wäre nun der Platz gewesen, die Fragen, die sich bei der angeführten Stelle des Sohar dem Denker aufdringen, näher zu erörtern, ob nämlich nach dieser kabbalistischen Lehre das Absolute selbst für sich oder nur für uns ein „Wer" war, das heisst, ob es sich in der Schöpfung nur für uns oder auch für es offenbarte, ob diese Dialektik in der Manifestation als eine bloss logische oder als eine in der Zeit vor sich gegangene gefasst werden müsse? Unser Verfasser lässt diess Alles auf sich beruhen und geht naiv genug zu seinem zweiten Fundamentalsatz über.

„Die zehn Sephirot, lautet dieser, durch welche das unendliche Wesen sich zuerst manifestirte, sind nichts Anderes als die Attributte, die an und für sich keine substantielle Realität haben; in jedem dieser Attribute ist die göttliche Substanz ganz repräsentirt, und zusammengenommen machen sie die erste, vollständigste und höchste aller göttlichen Manifestationen aus. Diese heisst der urbildliche oder der himmlische Mensch, אדם עלאה, אדם קדמאה sie ist die Gestalt, welche auf dem geheimnissvollen Wagen Ezechiels sitzt, und von der der irdische Mensch bloss eine schwache Copie ist." Worauf sich diese Behauptung gründet, dass die Sephirot nicht Anderes seien, als die göttlichen Attribute, weiss Referent nicht anzugeben, um so weniger, als der Verfasser sich nicht über das ausspricht, was er unter diesen Attributen versteht. Versteht er darunter die Gott beigelegten Eigenschaften: so ist die Behauptung insofern falsch, als gerade die Kabbalisten in diesen Eigenschaften keine abstracte Kategorien, sondern inhaltsvolle Ideen sehen, die an und für sich ihre Realität und in sich den Grund von allem Realen haben. Wenn die Sephirot, wie es der Verfasser anzunehmen scheint, nur hypostasirte Eigenschaften wären: so liesse es sich nicht absehen, wie von höheren und niedereren Sephirot die Rede sein kann. Wollen wir die Sephirot unserer Ausdrucksweise näher bringen: so können wir sie als die verschiedenen Stufen der göttlichen Selbstoffenbarung fassen. Eine jede dieser Stufen enthält zugleich alle früheren in sich, wie auch umgekehrt die früheren auch die späteren wiederum impliciren müssen, weil sonst ja diese aus jenen nicht hätten hervorgehen können. Wir wollen jedoch die Darstellung unseres Verfassers erst bis zu Ende hören, um alsdann unsere Ansicht hierüber, ohne uns wiederholen zu müssen, im Zusammenhange geben zu können.

Im folgenden Fundamentalsatz geht der Verfasser zu den einzelnen Sephirot über, schickt aber die verschiedenen Ansichten späterer Kabbalisten über das Wesen der Sephirot überhaupt voraus. Zuerst wird die Behauptung derer hingestellt, welche die Sephirot als blosse Werkzeuge der göttlichen Macht, Geschöpfe einer höheren Natur, die aber vom Urwesen total verschieden sind,

auffassen. Alsdann folgt die zweite Ansicht, die die Sephirot mit der göttlichen Substanz ganz identificirte. Zuletzt wird die vermittelnde Annahme, nach dem Verfasser die dem Geiste der alten Kabbalisten angemessenste, näher erörtert, die die Sephirot weder für blosse Werkzeuge und Geschöpfe Gottes hält, noch sie mit Gott identificirt.“ Gott ist in den Sephirot gegenwärtig, sind die erörternden Worte des Verfassers, sonst könnte er sich nicht durch sie manifestiren; allein er verharrt nicht ganz in ihnen; er ist mehr als das, was in diesen erhabenen Formen der Idee und des Seins von ihm sichtbar wird. Die zehn Sephirot können nie den Unendlichen, das En-Sof, welches die Quelle aller dieser Formen ist, und das in dieser Eigenschaft keine hat, in sich begreifen. Gott bleibt daher das unaussprechliche, das unbegreifliche, unendliche Wesen, das über alle Welten, die uns seine Gegenwart offenbaren, selbst über die Welt der Emanation erhaben ist. Dazu kommt noch, dass diese Gefässe und die Durchgangspunkte an und für sich keine positive Realität haben, bloss die Grenzen darstellen, in welche die höchste Wesenheit der Dinge sich selbst eingeschränkt hat, die verschiedenen Abstufungen der Finsterniss, in welche das göttliche Licht seinen unendlichen Glanz hat einhüllen wollen, um angeschaut werden zu können. Daher kommt es, dass man in jeder Sephira zwei Elemente, oder vielmehr zwei verschiedene Anschauungen hat unterscheiden wollen: eine bloss äusserliche, negative, welche den Körper, das sogenannte Gefäss darstellt, und eine innerliche positive, welche den Geist und das Licht repräsentirt. So nur konnte man von zerbrochenen Gefässen sprechen, welche das göttliche Licht herausliessen.“ Dieser Anschauung von den Sephirot, die der Verfasser für die des Isaak Luria und des Mose Corduero hält, stimmt er selbst, als der historisch richtigsten, bei. Der Gegenstand ist aber zu wichtig, als dass wir das Behauptete auf Treue und Glauben annehmen und es uns versagen sollten, die grössten Kabbalisten selbst darüber zu vernehmen. Die älteren Stücke des Sohar sehen ohne Zweifel in den Sephirot nichts Anderes, als die manifestirte Gottheit selbst. So heisst es daselbst zum 3. B. M.: Diese sind die zehn Namen Gottes, sie sind alle in völliger Einheit mit einander verbunden; sind die zehn Kronen des Königs, durch welche er erkannt wird, sie sind er und er ist sie. Ferner an einer anderen Stelle: Gott brachte heraus zehn Kronen, heilige Zierden, womit er sich schmückt und kleidet; er aber ist sie und sie sind er, wie die Flamme an der Kerze, ohne dass irgend eine Trennung da sei. Eine Stelle hingegen aus den Zusätzen zum Sohar (תקונים), die für ein Gebet des Propheten Elijahu ausgegeben wird, scheint sich schon mehr zu der Ansicht hinzuneigen, die in den Sephirot die Vermittelung zwischen dem Endlichen und Unendlichen sieht und zwar der Art, dass ihnen das Unendliche immanent sei, während sie dasselbe in der Form der Endlichkeit fassen. Herr der Welt, beginnt dieselbe, Du bist einzig, ohne unter die Kategorie der Zahl zu fallen, bist der Hohe über alles Hohe, der Verborgenste von

allem Verborgenen, der Gedanke kann Dich auf keine Weise fassen, Du hast zehn Tekunin (תקונין) herausgebracht und sie die zehn Sephirot genannt, um damit die verborgenen und offenbaren Welten zu leiten. In ihnen bist Du den Menschensöhnen geheim, Du verbindest und vereinest sie. Weil Du im Inneren bist, so scheidet gewissermaassen derjenige in Dir, der die eine von der anderen scheidet. Diese zehn Sephirot sind nach der Ordnung, die eine lang, die andere kurz, die dritte von Mittelmaas. Du leitest sie, aber Niemand leitet Dich weder in der Höhe, noch in der Tiefe, noch von irgend einer Seite. Du hast ihnen Gewänder gegeben, die Körper genannt werden in Bezug auf die Gewänder, die sie bedecken. Nachdem nun die zehn Sephirot nach ihrer bildlichen Darstellung aufgezählt sind, heisst es dann weiter in Bezug auf die Krone: Sie ist das Licht der Ausstrahlung, sie tränkt den Baum nach seinen Aesten und Zweigen, wie Wasser einen Baum tränkt, damit er wachse. Herr der Welten, Du der Urgrund und die Ursache, tränkst den Baum mit jenem Quellwasser, welches der Seele im Körper, dessen Leben sie ist, gleicht. Du hast kein Bild und keine Gestalt unter Allem, was im Inneren und im Aeusseren ist. Dann heisst es ferner daselbst: Jede Sephira hat ihren besonderen Namen, mit welchem Engel genannt werden; Du hast keinen gekannten Namen, denn Du erfüllest alle Namen; Du bist die Einheit von Allem und wenn Du Dich ihnen entziehest, bleiben die Namen seelenlose Körper. — Ganz anders hingegen spricht sich Rabbum Perez im Maarechet Haelohut Kap. 3 aus. Die Mischna im Buche Jezira hebt hervor, heisst es daselbst, die Sephirot seien zehn und nicht neun, damit man die erste in der Ausstrahlung wegen ihrer besonderen Erhabenheit nicht von den übrigen trenne, und die letzte nicht von der vorhergehenden, weil sie in ihrer Erhabenheit untergeordnet ist. Die Einheit ist ihnen allen gemein, wie das Buch Jezira bemerkt, dass das Ende mit dem Anfange vereint sei, kein Anfang also ohne Ende, und kein Ende ohne Anfang. Der Anfang und das Ende einer Sache sind hinsichtlich des Daseins und der Einheit gleich, wie die Rabbinen auch behaupten, dass das Erste im Gedanken das Letzte in der That sei. Das Buch Jezira behauptet auch, die Sephirot seien zehn und nicht eilf; damit man das Höchste (das En-Sof) nicht ebenfalls als eine solche rechne, während auf sie doch die Kategorie der Zahl gar nicht anwendbar ist. Wisse nun aber, dass, wenn ich bei den Sephirot von Anfang und Ende spreche, ich der Gottheit eine solche Determination durchaus nicht beilege, da wir ja oben das Gegentheil bemerkt haben; meine Meinung ist dabei vielmehr nur die, dass in der Ausstrahlung Anfang, Ende und Ordnung vom Standpunkte der Kreatur aus statthabe. Wisse ferner, dass bei der Ausstrahlung sich weder in dem Ausstrahlenden, noch im Ausgestrahlten Etwas erneuere, das vor der Ausstrahlung nicht da gewesen ist, da die Ausstrahlung der Sephirot die Gottheit selbst ist, die sich ja nicht verändern kann. Das Wesen der Ausstrahlung ist vielmehr, dass das verborgene und geheime Ver-

mögen in die Wirklichkeit übergehe. So z. B. hat die Flamme durchaus in der Kohle nicht gefehlt, bevor sie angefacht und dem Augenlichte wirklich geworden ist, vielmehr war sie früher nur dem Vermögen nach in derselben, und entsteht bei ihr mit ihrem Hervorgehen nichts Neues, nur das Licht ist dem, der es jetzt sieht, ein neues, auch fehlt jetzt der Kohle durchaus die Flamme nicht. So nun auch mit der Ausstrahlung. Die Sephirot sind dem Vermögen nach im Ausstrahlenden, bis es der göttliche Wille ist, sich zu offenbaren und sie so wirklich hervorgehen zu lassen, damit sie das Fundament für jedes künftige Werk werden, das aus ihm in der unteren Welt, so wie es im Gedanken war, hervorgeht. Prüfe wohl diese Grundlehre, da sie das Fundament zu dem ganzen Gebäude ist in Verbindung mit dem, worauf wir noch häufig zurückkommen werden, dass nämlich die zehn Sephirot die Gottheit selbst sind, wie wir bemerkt haben, dass die Gottheit in ihnen einheitlich ohne alle Trennung und Veränderung ist. — Die Ansicht des Recanati können wir füglich übergehen; denn abgesehen davon, dass sie so ziemlich mit dem, was der Verfasser als die erste Anschauungsweise hinstellt, ziemlich erschöpft ist, ist sie im Ganzen auch nur das Resultat des gesunden Verstandes, der sich mit den überlieferten Dogmen der Kabbala, so weit es einmal geht, abzufinden sucht und, indem er die Gottheit über alle endliche Kategorien hinauszusetzen strebt, ihn gerade in die Sphäre derselben herabzieht und wie immer auch hier das Entgegengesetzte von dem, was seine Ansicht ist, erfährt. Der Ansicht des Maarechet am nächsten kommt die des Matatiahu Delakrut in der Vorrede zum Schaare Orah. Nachdem er zuvor nachwies, wie der einheitliche Geist des Individuums in seinen Thätigkeiten mannigfaltig und verschiedenartig am Leibe und vermittelst desselben sich offenbaret, fährt er fort: So können wir uns beispielsweise auch die Ausstrahlung vorstellen, als eine Ausbreitung, als Glanz und Funken, wie Du willst, dass nämlich den Geschöpfen die Wahrheit seines (Gottes) Wesens, offenbar wurden, und dass diese Kraft der Gottheit durch diese Vermittelungen bezeichnet werden, die in Bezug auf die Kreatur stufenweise von einer Ausstrahlung zur anderen sich verwirklichte, obgleich das Ganze nicht als in der Zeit und durch Trennung geschehen, gedacht werden darf. Darum bestimmen die Kabbalisten die Ordnung der Ausstrahlungen und nennen sie Sephirot, wegen ihrer Lauterkeit und Spiegelartigkeit (vgl. 2. B. M. 24, 10). Wie nun im Spiegelartigen die Formen reflectiren, so sind auch die Sephirot gewissermaassen die Typen und die Urform für alles Daseiende, ohne dass desshalb in ihnen eine Mannigfaltigkeit wäre. Der weise R. Asriel behauptet, die Sephirot seien das Eine (die Identität) für die sich widersprechenden Dinge, sowie ja auch im Spiegel die widersprechendsten Dinge sich zeigen können; sie seien die Wesenheiten, die in der Tiefe des Nichts noch verborgen sind, welche durch sie (die Sephirot) offenbar und verwirklicht werden; sie seien aber keine Mannigfaltigkeit im Ur-

grunde, wie etwa unsere Eigenschaften. Sie behaupten nun ferner (die Kabbalisten), als Gott seine Wahrheit durch die Schöpfung offenbaren wollte, da strahlte aus ihm eine Lichtkraft über die Schöpfung, welche Lichtkraft als Gedanke bezeichnet (wie der Architekt einen Entwurf für seinen Bau macht) und, weil sie als Diadem Alles umschliesst, die oberste Krone genannt wird. Dieses Licht strahlte in sechshundert und zwanzig Lichtstrahlen aus. Nach der Ordnung werden nun die Sephirot dargestellt, am Schlusse der Darstellung kommt der Verfasser wiederum auf das Frühere zurück. Auch haben wir, heisst es alsdann, ausdrücklich bemerkt, dass die Sephirot in vollständiger Einheit sind, Kräfte, die aus der Gottheit hervorgehen und dennoch bei ihr bleiben, wie die Flamme bei der Kohle; sie werden darum auch אצילות von אצל = „bei" genannt, denn sie sind bei ohne getrennt zu sein, weder von Gott noch unter sich selbst: denn er ist thätig in ihnen, wie der Meister in den Werkzeugen und die Seele in den leiblichen Gliedern. Da er in sie sich hüllt, ihre Seele und durch sie thätig ist, wie dürften sie getrennt werden, da er die absolute Einheit ist, und sie aus der Wahrheit seiner Einfachheit und seine Kräfte sind und nichts Geschaffenes, sondern ausgestrahltes Licht sind? — Dieser Frage über das Wesen der Sephirot widmet Ibn Gabai im Abodat Hakodesch vier besondere Kapitel (Theil I., Kap. 4—7) und beginnt sogleich in der Form kategorischer Behauptung: Die Ausstrahlung der zehn Sephirot, von denen wir gesprochen, bildet das Wesen der Gottheit: denn das ist der eigentliche Begriff der Ausstrahlung, dass das Ausgestrahlte nicht getrennt vom Ausstrahlenden und nicht ausserhalb desselben und ein Anderes, sondern es selbst sei, da es dem Wesen und der Einheit nach noch dasselbe ist, was es im Ausstrahlenden vor dessen Ausbreitung gewesen ist. Die Sephirot entstehen durch eine Ausbreitung innerhalb der geheimen Wurzel, nicht aber ausserhalb derselben. Man kann darum nicht sagen, dass sie aus dem Wesen der Wurzel selbst sich ausgebreitet hätten, wie diess etwa bei den Einzelnen der Fall ist: denn hier ist jene etwas Anderes und sind diese etwas Anderes, getrennt von ihr, während bei den Sephirot die Ausbreitung in dem Wesen der verborgenen Wurzel selbst vor sich geht und nicht von dieser getrennt, so dass sie mit den Sephirot und diese mit ihr identisch sind und das Ganze Eins ist. Diess wird alsdann aus den verschiedenen kabbalistischen Schriften erhärtet, aus denen besonders R. Todros Helevi mit seiner Bemerkung hervorgehoben zu werden verdient, dass Gott mit seinem Namen, und auch umgekehrt, identisch sei, dass Gott in seinem Namen und sein Namen in ihm sich befinde. Im siebenten Kapitel wird alsdann eine Polemik gegen R. Joseph Albo im Buche Ikarim eröffnet, die in Bezug auf das Verhältniss der Kabbala zur Metaphysik aus der spanisch-arabischen Schule zu interessant is, als dass wir sie hier unberücksichtigt lassen sollten. Albo nämlich glaubt, die Vielheit aus der Einheit durch den Causalnexus ableiten zu können. Dem gemäss behauptet er, Gott habe einen Geist hervor-

gehen lassen, der zu ihm also im Verhältnisse des Werkes zur Ursache stehe; dieser Geist nun habe demnach zwei Momente in sich, das Moment der Ursache, in welcher er wurzelt, und das des Selbst als des Werkes, und habe darum auch Doppeltes hervorrufen können, je nachdem er sich im Verhältnisse zur Ursache oder in dem zu seinem Selbst begreift; aus der ersten Beziehung sei wiederum ein Geist, aus der zweiten die Seele und der Leib der Sphäre hervorgegangen. Habai macht ihm nun den Vorwurf, dass diess auf die Annahme einer Vielheit von schöpferischen Ursachen führen müsse, da nach ihm das Geschaffene ausserhalb des Schöpfers stehe und der Schöpfung ihre erste Ursache theilweise im Urwesen, theilweise im Selbst der folgenden Geister habe. Auf den Vers Jesaias 44, 24 sich berufend, bemerkt er, dass das Kheri und das Ketib daselbst uns den rechten Glauben in Bezug auf die Schöpfung beibringen müssen. Das Kheri deute an, dass Alles aus Gott entstanden sei und nicht ausserhalb desselben; damit man aber nicht glaube, Gott sei die entfernteste in den Geistern, aber die nähere Ursache, wie etwa nach Albo, oder, wie der Philosoph behauptet, dass Gott auf das Geisterreich geblickt und das Dasein hervorgerufen habe (ohne Zweifel eine falsche Auffassung der platonischen Ideenlehre): darum zeige das Ketib, dass Gott die nächste Ursache und Nichts ausser (*extra*) Gott da sei, von dem die Schöpfung abgeleitet werden könnte.

Hierzu kommt nun die Ansicht Corduero's, die vermitteln will, nachdem das Unhaltbare in den sich entgegengesetzten Anschauungen nachgewiesen wurde, aber statt dessen nur äusserlich verbindet. Im Asis Rimonim Kap. 4 sind diess seine Worte: In Wahrheit ist das Unendliche absolut einfach, so dass in ihm keine Determination, kein Attribut, Passivität oder Veränderung gedacht, ihm kein Name und keine Bezeichung weder in Bezug auf sein Dasein vor, noch in Bezug auf sein Dasein nach der Ausstrahlung beigelegt werden darf. Wisse aber, dass es die zehn Sephirot ausstrahlte, welche aus seiner Wesenheit sind und in ihm ihre Einheit haben und mit ihm vollkommen identisch sind. Diese Sephirot aber sind Seelen, die sich in zehn Sephirot, die als Gefässe zu betrachten sind, hüllen. So etwa, wie die Sphären nach der Ansicht aller Weisen Körper sind, und dennoch ewiges Leben haben, weil die Kraft Gottes in ihnen ist, die sie bewegte und ihre Seele ist. Genau genommen sind ja auch immer zwei Sphären, die äusserlich erscheinende und die bewegende Kraft Gottes. Zwei Beispiele sollen dieses anschaulicher machen. Ein Wasserstrahl ergiesst sich in Gefässe von verschiedenen Farben. Obgleich das Wasser farblos ist, wird ihm dennoch die Farbe beigelegt werden, je nach der Farbe des Gefässes. Dass das Wasser nun aber gefärbt erscheint, davon liegt der Grund nicht im Wasser, sondern im Gefässe und zwar vom Standpunkte dessen aus, der es sieht. Dasselbe ist nun auch bei den Sephirot der Fall; nur durch die Aussenseite derselben kann ihnen Mannigfaltigkeit etc., und zwar vom Standpunkte dessen aus, auf den sie einwirken, beigelegt

werden; das ausstrahlende Licht aber in ihnen gleicht dem farblosen Wasser, insofern es (das Licht) einfach und unveränderlich etc. bleibt. Ein anderes Beispiel. — Ein Lichtstrahl dringt in's Zimmer durch ein Fenster aus zehn verschiedenfarbigen Scheiben. Obgleich der Lichtstrahl keine Farbe hat, so erscheint er doch in zehn Farben, indem er durch die Scheiben dringt. Wir haben nun nach dieser Erörterung zwei Arten von Sephirot, welche beide doch auch wiederum vereint sind; nämlich 1) die innere, gleichsam die Seele, welche auch die eigentliche Sephira ist, als das im Unendlichen selbst sich ausbreitende Licht; 2) die äusseren, die von der Seele zur Verwirklichung ihres Willens ausgehen. So ist es ja auch die eine Seele, die ihr Licht im ganzen Körper ausbreitet und je nach der Verschiedenheit der Glieder verschieden zur Erscheinung kommt, da der wahre Begriff von der Hand oder dem Fusse nur in der Seele liegt, die allein geht, greift u. s. f. Aehnlich muss man das Verhältniss der beiden Arten von Sephirot sich denken.

Zu verkennen ist nun allerdings in dieser Erörterung nicht, dass Corduero wohl fühlt, wohin er sich zu wenden habe, um die Widersprüche zu lösen; aber auch übersehen darf nicht werden, dass bei ihm von einer wahren Lösung noch nicht die Rede sein kann, da er über die Entstehung dieser Gefässe uns noch keinen Aufschluss bietet.

(Fortsetzung folgt.)

VI.

Miscelle zur Geschichte der indischen Philosophie.

Vidvan-moda-tarangint, d. h. die Quelle des Vergnügens für Gelehrte, in's Englische übersetzt von Maha-Raja-Kalu-Krishna-Bahadur aus Shoba Bazar. (Serampore 1832.) Aus dem Englischen in's Deutsche übertragen. Mitgetheilt

von

K. Rosenkranz.*)

Vorwort des Verfassers.

Die vorliegende Abhandlung enthält eine kurze Darstellung der verschiedenen Arten des Hinducultus und der Streitigkeiten, die noch jetzt unter den verschiedenen Secten der Hindus mit Bezug auf die Existenz eines höchsten Schöpfers obwalten.

Der Uebersetzer ist für den schätzbaren Beistand, den er bei seiner Arbeit erhalten hat, mehreren seiner wissenschaftlichen Freunde und besonders seinem geschätzten Vetter Babu Krishna-Chandra-Gosha vielfach verpflichtet.

Die Abhandlung ist einem Sanskritwerke von Chirassaiva aus Gaur entnommen und mit der Hoffnung in's Englische übersetzt worden, dass bei dem Durchlesen eines Schriftleins, dessen Inhalt mit dem Glauben und Cultus der Bewohner Bengalens in so genauem Zusammenhange steht, Mancher Genuss und Belehrung schöpfen möge.

Shoba Bazar, Calculta 15. Jan. 1832. Kalu-Krishna.

---

*) Die Betrachtungen, zu welchen dieser merkwürdige Divan indischer Philosophen Veranlassung gibt, werden ein andermal folgen. Sie sind nicht gut möglich, ohne auf das speculative Drama Prabodha-chandrodaya Rücksicht zu nehmen, von welchem ich eine nach dem Originaltext gemachte Uebersetzung meines Freundes Goldstücker bereits vor fünf Jahren veröffentlichte. Nun ist aber soeben von Hirzel eine neue Uebersetzung erschienen, welche jene zwar gänzlich ignorirt, von uns dagegen berücksichtigt werden wird. Rosenkranz.

Vidvan-moda-tarangint.

In vergangenen Zeiten, so wird erzählt, lebte ein König, Namens Vikramasena. Und es war einmal, dass dieser König ein Gastmahl gab, zu welchem sich mehrere seiner Minister und Freunde einfanden, dann auch Pandits der verschiedenen Classen, deren Eigenschaften so ausgezeichnet als die des Gottes Indra waren; ferner Priester in ihren eigenthümlichen Trachten, und unter der Menge machte sich besonders ein frommer Verehrer des Gottes Vischnu bemerklich.

Als einer aus der Umgebung des Königs, der ein Mann von ungewöhnlicher Gelehrsamkeit und Tugend war, den Vischnuiten bemerkte, so fing er dem Könige alle Formen und Gebräuche zu beschreiben an, deren sich die Anhänger der verschiedenen religiösen Secten bedienen, und zwar in der Reihenfolge, in welcher sie bei dem Gastmahl erschienen.

Als der Vaischnava eintrat, sprach er von ihm mit folgenden Worten:

1) Der Vaischnava ist erkenntlich an dem Tilakazeichen, d. h. an dem Zeichen auf seiner Nase, welches seine Secte trägt. Er hat verschiedene Figuren*) auf seinem Körper, ist in gelb gefärbtes Gewand gekleidet und trägt eine Schnur von Tulasi**) um seinen Nacken. Er spricht unaufhörlich den Namen Hari's, des höchsten Wesens und segnet jetzt, da er in die Versammlung getreten ist und sich niedergelassen hat, Ew. Hoheit in folgender Weise:

„Mag er, dessen Fuss von Brahma, Indra und Mahadeva (Çiva) verehrt wird, er, der die ganze Welt durchstreicht, während er in einer Ecke seines Paradieses Vaikuntha sitzt, und dessen unsterbliche Form Brahmâ genannt wird, Eure Denkkraft erleuchten.“

Nach ihm kam der Çivait, von welchem der Hofmann also sprach:

2) Sein Kopf ist mit Haarflechten bedeckt, sein Leib mit Tigerfell gegürtet, sein Körper schmückt sich mit Asche und es hängt von ihm eine Guirlande von Rudrâkschas***) herab. Er tritt näher und spricht den folgenden Segen über den König:

„Mag er, den die Vedas immer besingen, den die Yogis und die Frommen beständig erschauen, durch dessen Kraftbefehl Götter erschaffen, erhalten und zerstört werden, er, der zum Heile der Völker körperlich wurde, wenn schon er unkörperlich ist, ja mag er, dessen alleinige Betrachtung sein glorreiches Selbst ist und der die Welt erleuchtet, Euer Leben vor Gefahr beschützen.“

*) Nämlich die der Kankhâ (Muschel), des Chakra (Discus), der Gadâ (Keule) und des Padmâ (des Lotus).

**) Die Pflanze *Ocymum sanctum*.

***) Die Körner, von denen die Hindus ihre Rosenkränze machen.

Nächst ihm erscheint ein Çâkta (ein Verehrer der Çakti, der Gemahlin Çiva's).

3) Sein Haupt ist mit der schönen rothen Javablume gekrönt, sein Nacken von einem Kranz carmoisinfarbiger Blumen geziert, und seine Brauen sind mit horizontalen Linien und rothem Sandel bemalt. Er macht die Gattin Çivas zu dem einzigen Gegenstande seines Nachdenkens und gleicht dem Vachaspati*) an Kenntnissen. Sobald er sich an den Hof des Königs begibt, spricht er den folgenden Segen über den König:

„Werden alle deine Wünsche durch die Gunst der Durgâ erfüllt, mit deren Beistand Hari (Vischnu), Hara (Çiva), Brahmâ und die anderen Götter ihre kühnen Beginnen in einem Augenblicke und ohne Hinderniss vollbringen, durch die Gunst der Durgâ, die die Erlösung der Welt bewirkt, die die Macht hat, weltliches Leid zu entfernen, Feinde zu besiegen und zu vernichten.

Jetzt kommt ein Hariharâdvaitavadî, ein Verehrer Krischnas und Çivas in einer Person.

4) Sein Nacken ist mit Rosenkränzen aus Basilkörnern geziert, und sein Körper mit Asche bestrichen. Er weiss die Namen der zwei Gottheiten, welche die Gegenstände seiner Verehrung sind, geläufig herzusagen und drückt, wenn er in die Versammlung tritt, seinen Segen über den Monarchen folgendermaassen aus:

„Mag dein Herz immer für Krischna und Çankara empfänglich sein, denn Brama betrachtet ihn ohne Unterbrechung. Er ist der Geliebte Lakschmî's, der Göttin des Glückes oder erfreut durch die Padmâblume im reinen Glanze oder der Trinker des tödtlichen Giftes; er ist der alleinige Herr des Weltalls oder der, in welchem die Sonne ihre Macht offenbart; er gebietet unendlichem Reichthum oder verziert seinen Körper mit Asche; er residirt auf dem Berge Govardhana oder auf dem Kailâsa; er ist der Gebieter des Paradieses Dvâraka oder der Gemahl der Durgâ; seine Hand hält die Unendlichkeitsschlange Ananta oder der Schmuck seines strahlenden Körpers ist die Pflanze Kâlîya; er reitet auf dem Vogel Garnda oder auf dem Stiere — und er allein ist die Quelle unendlichen Heiles.“

5) Jetzt tritt ein Nyâyaphilosoph herein. Auf seiner Zunge spielt Sarasvatî, die Göttin der Rede und Beredsamkeit. Auf Alles, sich aber ausgenommen, blickt er, als wäre es Stroh im Punkte des Wissens, und bei seinem Erscheinen am Hofe des Königs, wo wissenschaftliche Untersuchungen beginnen sollen, beginnt er, der Gelehrte, seinen Segensspruch in folgender Weise:

„Mag der Wunsch deines Herzens durch die Gnade dessen erfüllt werden, der Brahma, Vischnu und Çiva schuf und ihnen die Kraft verlieh, zu schaffen, zu beschützen und zu

*) Name des Gottes der Beredsamkeit; er ist Lehrer der Götter. Çiva hat drei Augen, in deren einem die Sonne spricht, dem andern der Mond und dem dritten das Feuer leuchtet.

zerstören, der Gutes und Böses über die Menschen verhängt und ewig und gerade und über allen Wesen fern von den irdischen Sterblichen existirt."

Der Mimansist tritt nun herein, der Bekenner derjenigen Philosophie, welche Verschiedenheiten untersucht und sie zu vereinigen bemüht ist.

6) Dieser Mann hat die Finsterniss seines Geistes zertheilt, indem er sich der Erfüllung der Pflichten, die in den Vedas geboten sind, befleissigt. Alle Gebote der Frömmigkeit beobachtet er auf das strengste, und hat durch heilige Opfer die Zauberformeln der Einweihung sich zu eigen gemacht. Obschon er seinen gelehrten Schülern beständig Unterricht zu ertheilen hat, so kommt er doch zu dem frommen Könige und verleiht ihm den folgenden Segen:

„Neige sich dein Herz solchen Handlungen zu, durch deren Verrichtung Indra die höchste Herrschaft über die Götter erworben, durch welche der König des Tages die Macht erlangt hat, die Planeten zu mustern, und durch deren Beginnen du selbst zu der Macht gelangt bist, die du jetzt über die Unterthanen dieses weiten Reiches besitzest."

7) Es kommt der Vedantist.

Nachdem er den grausen Ocean dieser vergänglichen Welt auf dem Nachen der Vernunft durchschifft und jeden irdischen Genuss aufgegeben hat, trägt er zu unserer Wohlfahrt gefärbtes Sackgewand und segnet den frommen König, dem er naht, in folgender Weise:

„Werde dein Geist von Täuschung befreit und erleuchte ihn die richtige Erkenntniss. Wisse, dich selbst zu erkennen und sei frei von allen irdischen Banden der Zuneigung, von welchen das Herz jedes Menschen auf dieser Erde befangen ist und durch welche die Kenntniss des einen Gottes verloren geht, dessen sonnengleicher Geist über den Wassern fluthet, der allein allweise, allglücklich, im Lichte wohnend, ungesehen und doch allgegenwärtig ist."

8) Jetzt kommt ein Anhänger der Sânkhya- und Yogaphilosophie. Die Männer, welche du dort siehst, sind stark und kräftig am Obertheile ihres Körpers, während der untere Theil vollkommen zusammengeschrumpft ist. Ihre Augen sind von reiner weisser Farbe und sie selbst wirkliche Devote. Indem sie sich dem Monarchen nähern, sprechen sie folgenden Segen:

„Werde dein Ruhm von der Gnade des Wesens beschützt, das mit dem Wassertropfen verglichen wird, welcher auf dem Blatte des Lotus zittert und das die ganze Natur zum Beistande in der Ausübung seiner Herrschaft hat."

9) Der Puranist oder Lehrer der Puranen nähert sich. Dieser Mann spricht so schön, dass Sarasvatî sich gewöhnlich in seiner Rede offenbart. Sein Gedächtniss ist wie ein scharfes Instrument; er selbst mit nichts Anderem, als mit der Erfüllung

religiöser Obliegenheit beschäftigt. Seine Kleidung ist sauber und sein Segenspruch dieser:

„Werde dein Leben und dein Reich durch jenen Narayana*) beschützt, der die Veden aus dem bodenlosen Ocean aufsuchte, der die Erde trägt und das Weltall neu erschuf, der mit den Nägeln seiner Finger die Dämonen zerstörte, den Bali in die Unterwelt stürzte, das Kriegergeschlecht vernichtete, die Welt von Râvana befreite, dessen Mutter die strahlende Rohinî war, der den Neid als Sünde erklärte und alle unreinen Secten von der Erde vertilgte.“

Der Jyotishka oder Astronom.

10) Er kennt alle Bedeutung der Zeiten und ist immer bereit und fähig, auf Fragen einzugehen, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betreffen. Indem er Ew. Majestät naht, ruft er aus:

„Verleihe die Sonne dir Heldenmuth; erfülle der Mond deine Wünsche; gebe Mars dir Gesundheit, Mercur Zunahme an Verstand; verdopple Jupiter deine Beredsamkeit, theile dir Venus Kenntniss der Poesie zu und entferne Saturn alles Uebel von deinem Geschicke. Dagegen erzeuge Rahn Finsterniss, alle deine Feinde sammt zu bedecken und zu vernichten und gebe Ketu, dass nur Sieg deine Standarten begleite.

Der Vaidya oder Arzt.

11) Er besitzt vortreffliche Eigenschaften und ist gewohnt, Leidenden Medicin zu geben, die wie Nectar und angenehm wie der Mond ist, welcher die Welt mit seinen Strahlen erquickt. Er ist so geschickt in seiner Kunst, dass alle äusseren Krankheiten vor seinen Verordnungen schwinden. Indem er sich Ew. Hoheit vorstellt, rühmt er deine Eigenschaften in folgender Weise:

„Die Unterthanen Ew. Hoheit sind wie das gefiederte Volk der Chakoras; dein Gesicht ist mit Recht dem Vollmonde verglichen und das Aussehen deiner königlichen Person gleich der Schönheit des Liebesgottes; darum magst du immer glücklich und in der Lage sein, irdisches Glück zu geniessen und dem unschätzbaren Edelsteine Chintâmani**) gleichen, zum Heile deiner armen Untergebenen.“

Der Vaiyakarana oder Grammatiker.

12) Er kennt die Grammatik wie der berühmte Commentator Durgasinha und der gepriesene Maheça; seine philosophischen Begründungen sind bekannt in der Welt, und er segnet den König bei seinem Erscheinen, wie folgt:

„O König! werde der Ruf deiner Güte so durch die Welt verbreitet, dass Niemand ihm fremd bleibe (?); mögen die

*) Vischnu als der über den Wassern schwebende Geist. Die folgenden Epitheta beziehen sich auf die zehn verschiedenen Avataras Vischnu's.

**) Der fabelhafte Stein, der seinem Besitzer die Erfüllung aller Wünsche gewährt.

Bewohner der Erde deinem Glücke günstig sein, und werde du der Thuer des Guten, so wie wir die Vertheidiger deines königlichen Thrones sind. Sei Freund den Grossen und werde ein gewaltiger Löwe in dem Schlosse deiner Gegner, — mögen endlich die Seltenheiten, die dir dargereicht werden, deiner Annahme werth erscheinen."

Der Alankarika oder Rhetoriker.

13) Dieser Mann ist reichlich mit poetischem Genius und mit Kenntniss begabt und weiss gleich gut in Versen, wie in Prosa zu componiren. Da er Sarasvati mit sich hat, so spricht er folgendermaassen:

„Magst du lange leben, alles irdischen Segens Genuss zu theilen, erfreuende und erheiternde Gefühle zu verbreiten, an übernatürlichen Thaten dich zu ergötzen, deinen Geist durch Vervollkommnung in Grossmuth und Heldenmuth zu erheben, und mögen deine Nebenbuhler, die in die Bergeshöhlen geflohen, leben, um von den Verläumdungen, den Gefahren und den Unruhen zu leiden, die ihre Thaten verdient haben.

Der Nâstika oder Atheist.

14) Der hier geht mit grosser Bedachtsamkeit und Vorsicht, den Boden kehrend, auf den er tritt, damit er nur kein Insect verletze, mit verwildertem Haare, und spricht Folgendes, indem er seinem tugendhaften Könige naht:

„Ach! wie ist doch das Herz Ew. Majestät missleitet worden, da es den Lehren verrätherischen Volkes sich hingegeben. Du bringst Huldigung reinen Götzen dar und denkst, dass du durch solches Thun, so wie dadurch, dass du ihnen zu Ehre Thiere opferst, eine fromme That vollbringst, die dir ewigen Segen sichern wird. Werde denn richtigen und geraden Sinnes, indem du dem Pfade wahres Wissens folgst."

15) Als die Leute, welche am Hofe waren, diess hörten, so lachten sie natürlich über den Mann und drückten ihm ihren Abscheu über seine Gottlosigkeit aus.

„Du schlechte Höllencreatur, woher kommst du?"

16) Der Atheist antwortete: „Bin ich darum ein sündiges Wesen, weil Ihr euch vergnügt, indem ihr harmlose Thiere schlachtet und damit ein verdienstvolles Werk zu thun vorgebet?"

17) Darauf erwiderte der Mimansist: „Thiere zu heiligen Opfern schlachten, kann nicht ein gottloser Akt genannt werden, denn dadurch werden die Gottheiten besänftigt und gewähren, was man nur immer begehren mag. Ja mehr, diese Handlung ist in den Vedas geboten und kann darum nicht böse genannt werden."

18) Der Atheist entgegnete: „Wie thöricht ist es doch, zu sagen, dass es Himmel, Gottheiten oder eine andere Art von Existenz gibt!"

19) Der Mimansist darauf: „Auf welchen Grund hin können denn die Vorschriften der Vedas und Puranas für absurd erklärt werden?"

20) Und der Atheist zur Vertheidigung: „Die Schriften in den Büchern, die man heilig nennt, sind von Betrügern dictirt und darum nicht ächt; auch die Sprache in ihnen ist nur zur Verführung der Welt.“

21) Der Mimansist erwiderte: „Ohne heilige Handlungen kann keine Seele Glück erhoffen, noch Unglück verhüten.“

22) Der Atheist verblieb bei seinem Argumente, indem er sagte: „Wer hat denn gesehen, was ihr Handlung nennt? Wer hat einen Vorrath von ihnen gesammelt? Denn kein Mensch ist in dieser Welt wegen der in einem früheren Leben vollbrachten Handlungen geboren. Unser Glück und Unglück rollt in regelmässiger Reihenfolge fort, gerade wie die Blasen des Meeres, und diese vergängliche Welt ist selbst eine wunderbare Schöpfung.“

23) Da die Entgegnung des Mimansisten (?) einen auffallenden Eindruck auf die Versammlung zurückliess und sowohl grosse Bewegung als Stillschweigen verursachte, so nahm der Vedantist das Wort:

24) Es ist einleuchtend, dass auch diese Erde vergänglicher Natur ist; dennoch muss sie von einem allweisen Schöpfer herrühren, denn seine Schöpfung zeugt von grosser Weisheit.

25) Der Atheist entgegnete: „Magst du Ruhm erlangen wegen deines Urtheils und gesunden Raisonnirens. Aber gib uns einige Erklärung von der göttlichen Natur.“

26) Der Vedantist fuhr fort: „Ich bin ein Verehrer dessen, der unabhängig von Handlung, gestaltlos, ohne materielle Eigenschaft, vortrefflichster Geist, immer in sich selbst glücklich und ausserhalb des Bereiches unserer sinnlichen und geistigen Erfassung ist.“

27) Der Atheist fuhr fort: „Wenn das Weltall nur ein Ding der Einbildung ist (wie du sagst) warum erträgst du denn thörichter Weise den Begriff von seiner Existenz? und warum behauptet ihr auf so abgeschmackte Weise den Glauben an einen Schöpfer, der, wie du sagst, unkörperlich und unmaterial ist.“

28) Als der Vedantist diess hörte, wurde er verlegen und schwieg. Aber die Zuhörer, die am königlichen Hofe versammelt waren, lächelten und richteten ihre Augen auf den Nyâyaphilosophen (den Logiker).

29) Dieser begann dann seine Rede mit Selbstgenügsamkeit: „Wie sonderbar ist es doch, dass ihr, ohne an eurer eigenen Führung zu bessern, die Fehler anderer entdecket und die Rolle des Einäugigen spielt, der sich lächerlich macht, wenn er diejenigen schmäht, die sich beider Augen bedienen können.“

30) Der Atheist, der sich jetzt etwas hervorthun wollte, rief aus: „Wir sind gleich Wolken, die von Regen schwer sind, wenn es sich darum handelt, Gegenstände zu begreifen und Schlüsse aus ihnen zu ziehen; aber dieser Mann kommt unter uns wie ein heftiger Windstoss.“ Indem er also verglich, fuhr er dann fort, wie folgt: „Horcht auf die gründliche Enthüllung der Dinge: es gibt weder einen Himmel, noch eine Wiedergeburt, noch Zer-

störung, noch irgend etwas, was Bewusstsein heisst, noch Richtigkeit, noch einen Schöpfer oder einen Erhalter oder einen Vernichter. Dingen, die unsichtbar sind, kann kein Zutrauen geschenkt und ohne dieses weder Schmerz noch Freude empfunden werden, es sei denn im Körper. Und wenn ihr in euren schlechten Argumenten verharrt, so ist Alles, was ich sagen kann, diess, dass die Menschen der Erde dergleichen glauben aus purer Einbildung."

31) Der Atheist fuhr fort: „Freier Wille ist das Zeichen des besten Bewusstseins; Selbstqual ein schreckliches Verbrechen. Freiheit ist sichere Unabhängigkeit, und Leben von schmackhaften Speisen ist der einzige Genuss der ewigen Ruhe. Befriedigung sinnlicher Leidenschaft, sei sie gesetzlich oder ungesetzlich, sollte frei von jeder Beschränkung der Sitte sein. Es bedarf keines Standesunterschiedes, wie des zwischen Priestern und Laien; und wenn ihr glücklich sein wollt, so thut ihr wohl, diesen Ansichten beizupflichten."

32) Der Logiker gab darauf folgende sarkastische Antwort: „Wenn man keinem Dinge Glauben schenken dürfte, ohne es gesehen zu haben, so müssten viele Frauen, deren Gemahl abwesend von ihnen ist, als Wittwen betrachtet werden; denn Entfernung aus dem Gesichte, kommt in solchem Falle dem Tode gleich."

33) Und hierauf der Atheist: „Es ist nicht geistreich, Nichtsein mit dem Mangel an Präsenz zu vergleichen. Denn wer am Leben ist, den hat man Hoffnung zu sehen, nicht aber den, welcher gestorben ist."

34) Da fragte der Logiker: „Warum kann nicht Abwesenheit aus dem Gesichte gleich erachtet werden der Abwesenheit vom Körper, denn jene ist ja Ursache der Trauer?"

35) Darauf der Atheist: „Weil das Leben eines Menschen in ferner Gegend Beweis seiner Existenz ist und Hoffnung gewährt, dass man von ihm höre. Darum ist auch dabei kein Grund zur Trauer vorhanden."

36) Hierauf entgegnete der Logiker: „Wenn die Existenz einer Person durch schriftliches Zeugniss beglaubigt ist, warum sollten es nicht eben so die Schriften der Rischis sein? Werde denn der Atheist aus diesem Grunde ruhig!"

37) Der Atheist wurde confundirt und machte diess Zugeständniss. (Aber er setzte hinzu:) „Wenn schon man sich kraft eines schriftlichen Zeugnisses auf eine Sache verlassen kann, so ist doch die Existenz der Gottheit nicht vollkommen durch das Denken bewiesen."

38) Der Logiker entgegnete: „Die göttliche Macht manifestirt sich in ihren übernatürlichen Werken, und wenn ein Schöpfer geleugnet wird, wer könnte denn der Urheber dieses grossen Weltalls sein."

39) Der Atheist bemerkte darauf: „Unsere Eltern sind die alleinige Ursache der Geburt, so wie Töpfer mit ihrem Material und ihren Werkzeugen die Ursache von Töpfen sind."

40) Der **Logiker** setzte nun hinzu: „Es ist wahr, unsere Eltern sind die alleinige Ursache unserer Geburt, wie Töpfer die von Gefässen sind; aber wer pflanzte Bäume in den Wald und was ist die Ursache ihres Entstehens?“

41) Der **Atheist** stellte die Gegenfrage: „Wer aber ist die Ursache des Lebens in den Insecten, die dem Schweisse ihre Existenz verdanken?“

42) Der **Logiker** stellte dagegen die Frage: „Wenn Pflanzen von Natur wachsen, warum bringen sie keine Nachkommen hervor?“

43) Der **Atheist** entgegnete: „Es gibt eine Anzahl animaler Geschöpfe, die durch geschlechtliche Vereinigung mit dem entgegengesetzten Geschlechte Nachkommenschaft hervorbringen, wie Moskiten, die durch Schweiss entstehen; und es gibt auch Schlingpflanzen sowohl, die durch menschliche Cultur im Wasser wachsen, als auch Bäume, die von selbst ohne Hinzuthun in Wäldern von der Natur entstehen, d. h. von der Quelle, aus welcher Alles herrührt.“

44) Nun fuhr der **Logiker** fort: „Es ist wahr, dass Alles aus der Natur entspringt; aber es gibt doch Blumensträucher, die von Gärtnern bewässert, und Pflanzen im Walde, die von Regenschauern getränkt werden. Ist nun aber Natur eine lebendige Quelle, oder ist noch ein Anderes ausser ihr? Was die Natur anlangt, so hat sie nicht die Macht, ein sterbliches Wesen zu erzeugen; aber was die Quelle betrifft, die allgemein, unter dem Namen Gott bekannt ist, so ist er gestaltlos und allbeherrschend. Wird also seine Existenz zugegeben, so stimmt Alles, denn er allein ist werth der Verehrung.“

45) Der **Atheist** fuhr fort: „Unsere Gefühle sind im Streit mit einander, denn während du den Glauben an ein unsterbliches Wesen behauptest, so frage ich: wer ist die alleinige Ursache der Beschützung dieses Weltalls? Ich begreife dergleichen nicht, aber ich halte uns selbst für die Urheber unseres Glückes und unseres Unglückes in der Welt.“

46) Als der **Logiker** diess hörte, lachte er herzlich und spottete des Atheisten mit folgenden Worten: „Ja für wahr, du bist der Lobpreisung würdig! Denn indem ich die Thaten der Welt einer unsichtbaren Hand zuschreibe, so muss ich sicherlich nachgeben, wenn ich als solche die Existenz eines göttlichen Wesens, nämlich den Schöpfer aller Dinge, erkenne. Urtheile selbst, wessen Postulate gewichtiger sind.“

47) Da der Atheist nun erzürnt war, so gab er die Existenz eines allmächtigen Regierers zu, aber leugnete den Glauben an die Ewigkeit.

48) Der **Logiker** bemerkte: „Wenn nicht Ewigkeit in der Gottheit wäre, wer könnte denn der Schöpfer und Zerstörer der Welt sein? Und wenn ein solcher einmal zugestanden wird, warum sollte nicht Ewigkeit eins seiner Attribute sein?“

49) Der Atheist schwieg und der Logiker fuhr in seinem gehaltreichen Vortrage also fort: „Die Welt ist nicht frei von Fehler und Tugend durch einen allweisen Herrscher geschaffen, denn wir vernünftige Wesen sind Leid und Freude unterworfen; aber da Gott weder zornig noch böse gegen seine Geschöpfe ist, so sieht er Alle mit gleich wohlwollendem Auge an. Nun sagt ihr, es gibt keinen Himmel, keine Vernichtung, warum verehrt ihr denn den Feigenbaum und fürchtet euch Hass, gegen jemanden zu empfinden? Wo Habsucht, da ist auch Furcht, und wo Hoffnung da ist nicht Verzweiflung."

50) Ferner sagte er: „Gute und böse Thaten werden nicht in diesem Leben gerichtet, aber es gibt ein künftiges, in welchem diess unausbleiblich der Fall ist, und diess ist gemäss der Lehre der heiligen Schriften, die Veda, Purana und Smriti heissen und von denen man sagt, dass sie durch das Gebot der Götter aufgestellt und von heiligen Sehern bekannt gemacht sind. Gute oder böse Thaten werden desshalb bekannt durch die Vollbringung heiliger Opfer; denn sie sollen die Vernichtung der Feinde bewirken und die Segnungen des Regens über uns bringen."

51) Ferner sprach er: „Durch die Kenntniss der Astronomie sagt man Eklypsen des Mondes und der Sonne vorher."

52) Der Atheist war nun völlig widerlegt und wurde von den Anwesenden wegen seiner Unfähigkeit im Disputiren sowohl, als wegen seiner mythologischen Unwissenheit getadelt. Gleichzeitig begann der Logiker, über seinen Gegner zu triumphiren; denn es wurde allgemein angenommen, dass übernatürliche Kraft Ihm gehöre, der der alleinige Herr der Welt und der grosse Regierer sowohl, als der einstige Zerstörer von Himmel und Erde ist, unter dessen väterlichem Schutze seine Geschöpfe Ruhe des Geistes geniessen und durch dessen göttlichen Beistand Atheismus und seine Vertheidiger zu jeder Zeit bekämpft und vernichtet werden können."

53) Darauf erklärte der Vischnuite, seinem Lehrer gehorchend, das, was seine Meinung ist: „Wer nach dem Heile strebt, ohne Verehrung und Opfer dem Narayana darzubringen, ist wie einer, der das Meer in einem leichten und schwachen Kahne zu durchschiffen unternimmt."

54) Darauf sagte der Çivait: „Durch die Gnade Gottes oder indem man eine Brücke schlägt, durchschifft man jedes Gewässer, wie diess die Geschichte Rama's lehrt, des mächtigen Beherrschers von Ayodhya."

55) Der Verehrer Rama's sprach: „Wer nur versucht, den Namen Rama's auszusprechen, ist schon hinwegversetzt von diesem unbeständigen Meere. Rama ist überall gekannt als die aus sich selbst entstandene Gottheit, als der Erhalter der Welt, und welchen Grund kann er haben, den Schutz eines anderen Wesens zu suchen? Denn er allein geht ja unter dem Namen Krischna und erscheint unter der Verschiedenheit aller Formen."

56) Der Verehrer Krischna's bemerkte hierauf: „Radha und andere Mädchen (die Geliebten Krischna's), deren Augen so lieblich sind als die des Vogels Chakora, waren begierig, sich mit dem Nektar zu sättigen, der von der geliebten Gestalt Krischna's floss; denn sie gleicht dem strahlenden Vollmond und der melodische Ton seiner Flöte erheitert das Herz jedes lebendigen Wesens."

57) Der Anhänger Radha's entgegnete: „Vergleiche nicht Radha mit anderen Göttinnen, denn ihr wahrer Geliebte ist Nanda, der entweder an dem Ufer des Kalnida oder der Yamunâ sitzt oder in seinem Palaste und nicht zaudert, ihr zu Füssen zu fallen und die frommen Ausdrücke ihr zu wiederholen, ohne welche er niemals glücklich ist."

58) Der vorige Sprecher fuhr hierauf fort: „Krischna ist der ergebene Liebhaber der Radha; er verehrt sie als Göttin mit seinem Herzen und seiner Seele. Er fällt zu ihren Füssen mit der Hoffnung und Erwartung nieder, dass sie einen nachsichtigen Blick auf ihn werfe und seinem Gefolge gnädig sei. Wenn also Krischna, obschon er von Hirten abstammt, doch eine Gottheit ist und sie dermaassen schätzt, dass er sich ganz solchem Dienste einer Gottheit widmet, besorgt ist um die Frucht ihres schönen Leibes, wie um die einer zarten Pflanze, wie irrst du dann, wenn du sie für eine gewöhnliche oder gar geringere Frau betrachtest."

59) Der Anbeter Krischna's stimmte in diese Bemerkung und fügte hinzu: „Alles, was du gesagt, ist wahr und richtig, und ich stimme mit dir überein, dass es falsch von mir wäre, anders zu denken, da Krischna, der Erste der Götter, jetzt eben in Mathura mit seiner schönen Gemahlin wahres Entzücken theilt."

60) Darauf sagte der Schüler Radha's von neuem: „Wer Krischna betrachtet, ohne ihn mit seiner geliebten Radha zu paaren, ist wie einer, der vergebens sie anruft, weil er auf ihn seinen Blick nicht richtet. Daher wird der eine entweder oder der andere in Finsterniss bleiben. Radha oder Krischna getrennt und besonders verehren, ist fruchtlos und eitel, denn beide sind vereinigt durch die engsten Bande ehelicher Zuneigung und Liebe."

61) Der Schüler Râma's lächelte und begann folgendermaassen zu sprechen: „Erzählung von Krischna's Liebesabentheuern kann niemals dazu führen, seine Vorzüglichkeit oder das Religiöse seines Charakters zu beweisen."

62) Der Verehrer Krischna's versetzte darauf: „Es sind auch viele wollüstige Erzählungen in den heiligen Schriften über Ramâ und seine Liebeshändel."

63) Der Vischnuite tadelte hierauf die beiden Streitenden also: „Warum streitet ihr thörichter Weise über einen Gegenstand, der unstreitbar ist, denn es ist wohl bekannt, dass Râma und Krischna dieselben Wesen sind, die aus Narayana verkörpert hervorgingen."

64) Dagegen protestirte der Verehrer Krischna's: „Krischna und Râma können nicht eins sein, denn der Erstere offenbarte durch seine Incarantion grosse Kraft, besonders als er seine zahl-

reichen Heldenthaten unternahm; er ist bekannt durch seine Keule, den radförmigen Discus, die Muschel und durch das Purpurkleid, welches er trägt, ebenso dadurch, dass er die Glorie Brahma's darthut. Aus der Familie eines Kuhhirten entsprungen, setzte der täuschende Krischna über den Fluss Kulinda und erschlug daselbst viele verächtliche Ungeheuer, was vor ihm Keiner vermocht hatte; von seiner Mutter, als er noch in ihrem Leibe war, in allen Dingen unterrichtet, die überall bekannt sind, ergab er sich sinnlicher Lust und gewann den Preis vor seinen Gefährten. Indra's Stolz demüthigte er, indem er den Berg Govardhana aufhob; den Dämon Kansa erschlug er und setzte seine Eltern in ihre Rechte ein. Ferner fuhr er über den Ocean und holte seinen Hausstand von Mathura her, vermöge seiner magischen Kraft; denn keiner von denen, die zu ihm gehörten, wusste, wie er während des Schlafes fort kam — und er pflegte in verschiedener Gestalt zu erscheinen, um mit seinen Geliebten zu verkehren, die sechszehntausend an Zahl sind."

65) Er fuhr fort: „Krischna erschien dem Arjuna in wunderbarer Gestalt, während er von vielen schönen Mädchen bedient ward, deren lächelnde Gesichter jedes Mannes Herz reizten, deren schmachtende, liebliche Augen durchbohrten, während ihre gewölbten Augenbraunen unvergleichlich und ihre Zähne den Perlen ähnlich waren. Krischna verkörperte sich ferner, um die Last dieser vergänglichen Welt auf seinen Schultern zu tragen, und nahm späterhin seinen Sitz im Paradiese. Aber was Rama und die anderen Götter angeht, so sind sie nur Theile von ihm, und es ist darum nöthig, dass wir ohne Zögern nur ihm unsere Verehrung darbringen."

66) Der Verehrer Krischna's hörte auf, zu sprechen und der Anhänger Râma's nahm das Wort: „Höre die wunderbare Geschichte Râma's: Er hatte vier Arme, war in den feinsten Purpur gekleidet und trug einen Kranz um seinen Nacken. Sein Blick war so glänzend wie die Strahlen tausender Sonnen, und seine Mutter Kançalyâ war glücklich über seine schöne und bewundernswürdige Gestalt. Çiva, Brahmâ und die anderen Götter brachten ihm Verehrung dar. Er verwandelte sich in die Gestalt eines menschlichen Wesens und wurde umhergeführt von Viçvamiha, um verehrt zu werden: denn er beschützte diesen vor den schrecklichen Dämonen die ihn bedrücken wollten."

67) Ferner erzählte er: „Nie war ein Mann in der Welt, der den schweren Bogen Çiva's handhaben konnte; aber er wurde von Râma mit Leichtigkeit zerbrochen, von dem mächtigen Gotte aus der Familie Raghu's, von dem nur ein Theil sich in verschiedene Gestalten wandelt. Seine Gattin Sitâ ist nicht die Tochter Janaka's, sondern die der Erde, denn Janaka war nur ihr Hüter. Râma überwältigte den mächtigen Paraçurâma, der die Kriegerkaste zerstörte, und des Königsreichs beraubt, wurde er dem Befehle seines Vaters zufolge in den Dandakawald verbannt mit seiner Gattin und seinem jüngeren Bruder Lakshmana. Hier duldete er so viel, dass

er selbst Baumrinde zu seiner Kleidung machte und (aus Busse) sein Haar flocht; aber er vollbrachte dennoch herrliche Thaten, tödtete grause Dämonen und beschützte die frommen Rischis.“

68) Noch fügte er hinzu: „Sita erschien als die Tochter Janaka's, sie war vom Himmel herabgestiegen und wieder zu ihrer ursprünglichen Gestalt zurückgekehrt. Die Götter brachten ihr ihre Verehrung dar, aber sie wurde von Râvana geraubt, wie in der Sage Râma's erzählt wird. Und als sie sich trennten, weiss jedermann, dass sie bitterlich weinten.“

69) Der Vertheidiger Râma's fuhr weiter fort: „Râma war incarnirt in der Person Vischnu's und wurde von dem göttlichen Affen Hanumat und einer grossen Anzahl anderer Affen nach Lankâ, der Hauptstadt Râvanas, des jüngeren Bruders Kuvera's, begleitet. Hier war ein Harem, in welches die Töchter der Götter gesperrt waren, und zu welchem eine Brücke den Zutritt hinderte. Aber Râma überstieg diese Hindernisse und gelangte zu seinem Ziele.“

70) Indrajit, der älteste Sohn Ravana's wurde mit Millionen von Ungeheuern getödtet. Er selbst bekam einen geschärften Pfeil von Lakshmana, aber Airâvata, der grosse Elephant Indra's, wurde von Kumbhakarna, dem zweiten Bruder Râvanas, einem durch Çiva's Gunst überall siegenden Helden, tödtlich getroffen, und dieser befreite in seiner Verzückung den hohen Berg Kailasa, die Residenz Çiva's von seinem Joche. Râma tödtete aber bald mit seinem scharfen Pfeile den zehnköpfigen Râvana und freute sich, die Herrschaft über Lauka, dem jüngsten Bruder Râvana's, Vibhîshana, anzuvertrauen. Sita, die geliebte Gattin Râma's, wurde dann einer Feuerprobe unterworfen und die Gesammtheit der Götter war Zeuge bei dieser Scene, durch die ihre Keuschheit offenbar und sie selbst vom Feuertode gerettet ward.“

71) Dann fuhr er fort: „Râma wird von Brahmâ, Çiva und allen anderen Göttern verehrt; denn als er herabstieg aus den höheren Regionen, so begleiteten sie ihn nach seiner Residenz Ayodhyâ, wo Unterwürfigkeit ihm erwiesen ward. Er wurde der Beherrscher des weiten Erdalls und die Völker der Erde genossen seine Wohlthaten. Er führte Religion unter seine Begleiter ein, tödtete viele schreckliche Ungeheuer und stieg dann zu seinem gewohnten Sitze mit seinen Freunden empor.“

72) „Als Krishna sein Leben zu Mathura vollendet hatte, liess er seine überlebenden Freunde und seine Gemahlinnen unter unreinem Volke zurück, und wenn schon er im eisernen Zeitalter, im Kaliyuga, gelebt und seitdem das Böse zu herrschen begonnen hat, so sind doch seine Thaten nicht denen Rama's vergleichbar; und darum kann nicht Krishna vorzüglicher sein als Râma.“

73) Da nahm der Vischnuite das Wort und sprach: „Warum haltet ihr doch so eitles Zwiegespräch? Seid ihr nicht wohl bekannt mit der Sage von Vischnu? Wisst ihr nicht, dass, als er in menschlicher Form erschien, er vom Himmel herabstieg, um seinen Mitgeschöpfen Gnade zu erweisen, dass sein Wesen vorwurfsfrei ist und er den Beifall der Welt erworben, während Râma

nur nach einer traurigen Einöde verbannt, seiner Königswürde beraubt ward, und das einzige von seinen Thaten Bemerkenswerthe das ist, dass er einige Unholde tödtete und eine Brücke schlug?"

74) Der Vischnuite fuhr fort: „Krischna verliess seine Geliebten und zog sich von ihrer Gesellschaft in Braja zurück; damit schlug er an die Wurzel seines Stammes, und dieser erlosch demnach. Er wohnt seitdem in dem Milchmeer.

75) Wer Râma, Krischna oder Narayana verehrt, heisst Vischnuit. Wer Râma missachtet und Krischna anbetet, ist immer der Segnungen beraubt, die den Verehrern Vischnu's zu Theil werden.

76) Der verehrte Gott Mahischa*) zögerte nicht, seine Gebete an Râma, Krischna, Narasiaha und Hayagrîva in ihren incarnirten Wesenheiten zu richten, und es ist einleuchtend, dass Vischnu höher steht, denn alle.

77) Der Vertheidiger Çivas fühlte sich gekränkt und sprach Folgendes: „Es ist thöricht, zu behaupten, dass Mahisha jemals untergeordneten Göttern Verehrung erwies. Die blosse Behauptung zeugt von Vorurtheil, aber in unseren heiligen Schriften ist dargethan, dass zwischen Çiva und Mahischa kein Unterschied herrscht, dass sie nur ein Wesen sind, welches zwei Namen führt, und dass dieselben Thaten beiden gemeinschaftlich sind."

78) Als der Vischnuite diess hörte, lächelte er und sprach: „Es ist in den heiligen Schriften erwähnt, dass Gott nicht bei seinem Namen allein, sondern auch bei seinen Attributen erkenntlich ist, und Vischnu offenbarte sich desshalb, wie es in den Vedas und Puranas festgestellt ist."

79) Ferner sagte er: „Siehe und betrachte die Gestalt Çiva's; sein Körper ist mit der Asche von Scheiterhaufen beschmiert; ein Kranz von Menschenknochen hängt um seinen Nacken; von giftigen Schlangen ist er umgeben und bedient von einer Menge böser Geister, die Talas und Vetalas heissen. Er ist beraubt seines Schmuckes, sein Haar ist verwirrt, seine Augen blicken traurig und sein Vorderhaupt sprüht Feuer. Wie kann denn diese Gestalt Gegenstand der Anbetung sein und wie kann man durch Verehrung für sie die Seligkeit erlangen? Wer sich mit tobenden Geistern verbindet, ist selbst einer von ihnen."

80) Der Vertheidiger Çiva's fühlte sich unbehaglich und antwortete kurz: „Çiva hat unzählige wunderbare Gestalten, seine Thaten sind geheimnissvoll, seine Reinheit wird nicht dadurch getrübt, dass er menschlichen Leib angenommen; er ist nicht dem Elende unterworfen und Glück ist sein Antheil; sein schönes oder hässliches Bildniss ist von geringem Werthe, so lange die Ewigkeit seines Lebens gewiss ist und er ununterbrochene Seligkeit geniesst. Er steht so sehr über Vischnu, dass dieser ihn sogar anbetet."

---

*) Name Çiva's.

81) Ein gelehrter Pandit trat jetzt unter die Streitenden. Er sah wie Sarasvati, die Göttin der Weisheit, aus, wenn sie die Gestalt eines Mannes annehmen würde. Als er erschien, drückten ihm Alle, die gegenwärtig waren, ihre Achtung und Ehrfurcht aus und baten ihn, sich zu setzen. Der Pandit sprach dann beredtermaassen also: „Weil dieser Ort so gefüllt von erleuchteten Männern ist, so wünsche ich gern zu hören, was der Gegenstand ihrer Unterhaltung ist.“

82) Der König erwiderte ihm: „Der Gegenstand des Streites ist: Ob Çiva oder Vischnu der Verehrung würdig ist, und die Streitenden sind Anhänger der beiden Gottheiten. Darum bitte ich dich um dein entscheidendes Urtheil wegen einer richtigen Antwort und zwar um ein solches, das den Streit beendige.“

83) Der Pandit begann also: „Meine Meinung wird von geringem Gewichte mit Bezug auf die Sache sein; höre aber dennoch auf das, was ich zu sagen habe, denn der Mensch ist in seinem besten Zustande allen Uebeln, die sein Leben begleiten, unterworfen, und seine Existenz ist nur von kurzer Dauer. Auf seine Erörterungen, so stolz er auf seine Kenntniss oder seinen Besitz sein mag, muss man nicht bauen. Es ist nutzlos, eine Gottheit auf Kosten der anderen zu verkleinern.

84) Würdet ihr Alle mit Bedacht und ohne euch verwirren zu lassen, die heiligen Schriften zu Rathe ziehen, so zweifle ich nicht, dass ihr nichts bestreiten würdet, was sie enthalten. Obschon die Menschen wegen ihrer oberflächlichen Kenntniss der Lehrbücher in ihren Gefühlen getheilt sind, die Einen Vischnu erheben und die Anderen Çiva — was allein ihrer unvollkommenen Einsicht zuzuschreiben ist — so habe ich dennoch gefunden, nachdem ich viele Religionswerke, die Vedas, Puranas und Smritis gelesen, dass, wie ernst auch jene Menschen ihren Glauben in den einen oder den anderen der Götter um ihres Heiles willen setzen, doch kein Unterschied zwischen Çiva und Vischnu ist.“

85) Weiter sagte er: „Ich wünschte wohl von diesen gelehrten Männern zu erfahren, ob sie jemals eine einzige Stelle in den genannten Schriften gefunden, aus welcher sie die Gottheit dieser Gotter, als die zweier getrennter Wesen belegen könnten.“

86) „Nein, keiner hat noch bis jetzt den Unterschied zwischen Mahischa und Narayana erweisen können; dennoch haben die hier Disputirenden also gethan. Aber ich glaube, dass wer einen Unterschied zwischen Çiva und Vischnu macht, Schuld an seinem eigenen Elende ist.“

87) Er fügte hinzu: „Wer die Wahrheit liebt und sich nicht unterfängt, Çiva und Vischnu zu trennen und sie zu verschiedenen Wesen zu machen oder seine eigene Moral zu verderben, der wird sich auf immer vom Elende befreien. Die Betrachtung, dass Çiva und Vischnu eins sind, ist so vernünftig, dass kein Verständiger ihr widersprechen kann. Darum können die Anhänger beider zur Seligkeit gelangen. Wenn einer sich zur Verehrung Çivas hinneigt, so muss er auch seinen Glauben in Vischnu setzen; denn



es ist fruchtlos, an die Verehrung des einen zu denken, wenn man den anderen nicht für gleichberechtigt hält. Ist nicht die Behauptung aufgestellt worden, dass Çiva sich zuweilen in die Natur Vischnu's gewandelt hat und umgekehrt? Daher schliessen wir, dass beide nur eine Gottheit sind, und dass alle anders gesinnten Leute danach ihre thörigten Begriffe zu ändern haben."

88) Und ferner setzte er hinzu: „Um von eurem Geiste den Zweifel zu entfernen, ob Çiva und Vischnu ein Wesen sind, bitte ich euch, dass ihr euch beide vorstellt als incarnirt in der Gestalt von Harihara (Vischnu-Çiva).

89) Als die Anwesenden diese Worte hörten, waren sie höchlichst entzückt und priesen den Pandit; er aber erwiderte ihnen mit Besonnenheit dieses: „Jeder Mensch hat den besonderen Wunsch, die Genüsse dieses Lebens aufzugeben, um die ewige Erlösung zu erlangen; darum machen alle Erleuchteten Çiva und Vischnu zum Gegenstande ihrer Lobpreisung und Verehrung, damit sie das Heil erreichen."

VI.

Ein Wort zur Abwehr und Verständigung.

Schreiben an den Herausgeber.

Von

M. Carriere.

Bange machen gilt nicht! „Meine Stellung der Frage in Bezug auf die philosophische Debatte ist eine falsche und verkehrte; mein Gottesbegriff in seiner Consequenz gedacht und von den Elementen der Vorstellung befreit, fällt ganz mit dem pantheistischen zusammen; mein Gott ist aus der Pistole geschossen; ich muss auf die rechte Seite der Hegelianer placirt werden; ich werfe mich Decennien weit in die philosophische Vergangenheit der vorkantischen Bildungsstufe zurück; ich stütze mich wieder auf die alten, längst abgethanen Beweise für das Dasein Gottes; ich stelle mich auf den Standpunkt der Orthodoxie und des historischen Dogmatismus; ich stehe in Wahrheit auf der Seite der Reaction gegen das philosophische Streben der Gegenwart," — diese Behauptungen, die mir selbst und meinen Bekannten zum grossen Theil verwunderlich und neu vorkommen müssen, sprechen Sie gegen mich in einem Schreiben aus, welchem ich das Prädikat des Wohlwollens nicht versagen möge, etwa wie ein geprügelter Schulknabe in der züchtigenden Hand des Lehrers nur die Liebe fühlen soll. Ich würde auch dieses thun, ich würde neben so vielen schiefen Urtheilen, die bereits über mich ergangen sind, auch das Ihrige seinen Weg machen lassen, vielleicht, dass sie sich unter einander selbst todtschlagen, — wenn nicht die Hoffnnng mich zur Fortsetzung unseres Kampfs antriebe, dass doch wohl Einer oder der Andere, der an unseren Verhandlungen Antheil nimmt, zu eigenem wirklichem Denken angeregt und den Vorurtheilen entrissen werden möge, welche wie ein Alp sich auf einen grossen Theil der jetzigen Generation gelagert haben. Es gibt nämlich eine Reihe von Resultaten der Philosophie Hegel's und seiner Schule, welche

bereits in die Zeitbildung in der Art übergegangen sind, dass man meint, sie stünden nun ein für allemal fest, und wer daran zweifle, sei ein bedauernswerther Zurückgebliebener oder ein hoffnungsloser Reactionär; wer sie aber aufnehme, ein Mann der Freiheit und des Fortschritts; damit lullt man sich in einen behaglichen Schlummer ein, der jetzt auf den Taumel der Dialektik folgt, an dem kein Glied nicht trunken war, und es gehört die ganze Energie eines philosophischen Geistes dazu, dass man sich von Neuem zu einem selbstständigen, einem beobachtenden Denken ermanne, dass man prüfend untersuche und einen eigenen Neubau beginne. Ein solcher weckender Ruf soll mein erstes und zweites Schreiben an Sie sein, weiter nichts; ob er vernommen wird, oder jetzt noch verhallt, ich werde meine Bahn gehen.

Gestatten Sie mir also, über die einzelnen Punkte, die Sie mir vorwerfen, ein kurzes Wort der Erwiederung, der Aufklärung!

Ich habe das göttliche Selbstbewusstsein oder diess, dass Gott als absoluter Geist, als unendliches Subject begriffen werde, für die Grundidee erklärt, um welche jetzt schon die philosophische Debatte sich dreht; Sie nennen diese Stellung der Frage eine durchaus falsche und verfehlte; aber es handelt sich ja hier noch gar nicht um eine Ansicht, sondern nur um ein Factum, und da mein' ich doch, wer den Kampf der Dogmatik mit der Kritik, wer Strauss, Feuerbach, Ruge auf der einen und Wirth, Fichte, Lotze, Hillebrand auf der anderen Seite betrachtet, der wird mir so Unrecht nicht geben, wenn ich jenen Begriff als den Angelpunkt gegenwärtiger Strebungen auffasse. Sie sagen: „Den Menschen als Geist, als Selbstbewusstsein in seinem Verhältnisse zu Gott zu begreifen, diess ist die eigentliche Stellung der theologischen Grundfrage, die eigentliche Aufgabe der Philosophie;“ aber ist denn mein Verhältniss zu einem Anderen zu begreifen, ehe ich weiss, was ich bin und was der Andere ist? Können Sie vom Verhältniss des Auges zum menschlichen Organismus reden, ohne letzteren erforscht zu haben? Die Betrachtung des beseelten Leibes führt uns zum Auge, das aus ihm zu seinem Lichte geboren ist, wie der wahre Gottesbegriff uns zu uns selbst bringt und in unserer Genesis uns erkennen lässt. „Aus der Analyse des menschlichen Selbstbewusstseins kommen wir zu Gott,“ ja, aber nicht in dem Sinne, dass Gott ein Gedanke des Menschen, sondern, dass der Mensch ein Gedanke Gottes ist. Diess ist freilich hier nur eine Behauptung, welche die Psychologie zu bewahrheiten hat, und ich kann Sie einstweilen auf die Psyche von Carus verweisen, und muss es eben hinnehmen, wenn Sie auch hierüber mit einem von Hegel erborgten Ausdrucke sagen: Mein Gott sei aus der Pistole geschossen. Ich konnte in einem Briefe die Idee freilich nur unmittelbar aussprechen, kann Ihnen aber sagen, dass meine Vorlesungen über Logik und Religionsphilosophie die speculative, wie die historische Begründung derselben darthun. Ihnen muss ich jedoch bemerken, dass die Natur, welche sich zu sich selbst vermittelt, dadurch sie selber bleibt, und nicht Geist wird, denn

sonst würde sie entweder von vorn herein Geist sein, oder sich zu etwas Anderem vermitteln. Wie Steffens den Diamant einen zum Selbstbewusstsein gekommeneu Quarz genannt hat, so sagen Sie, die ganze Natur sei darauf angelegt, sich zum Geist zu erheben; ich glaube, die Sterne werden Materie bleiben, und glaube, dass unsere Erde durch den geologischen Prozess sich zu sich selber, d. h. diese unsere fruchtbare Wohnstätte zu sein, nicht aber zu einem Geiste vermittelt hat.*)

Sie behaupten ferner: Mein Gottesbegriff in seiner Consequenz gedacht und von dem Elemente der Vorstellung befreit, falle ganz mit dem pantheistischen zusammen. Wer heisst Sie aber, Anschauung und Vorstellung aus dem Begriffe wegnehmen? Haben Sie denn nicht in der Kritik der reinen Vernunft gelesen: Begriffe ohne Anschauung sind leer? Ich habe die relative Wahrheit des Pantheismus nie geleugnet, vielmehr stets offen vertheidigt; denn er hält an der Einheit alles Lebens, an der Unendlichkeit Gottes fest; aber er fasst diese Unendlichkeit nicht als Einheit, er lässt sie zerrinnen in eine Fülle von Besonderheiten, und nur diese, und nicht die Einheit als solche, sind ihm das Wirkliche. Ich will Ihnen ein Gleichniss am Menschen geben. Hier steht die Seele nicht neben dem Leib, sondern sie lebt als einheitliches Prinzip im Unterschiede der Glieder, aber sie ist nicht das Resultat desselben, vielmehr geht auch physisch die Mannigfaltigkeit erst aus dem Identischen hervor; so verhält sich Gott zur Natur, zur Welt, sie ist seine Erscheinung und seine äussere Realität, ohne die er nicht der Geist oder die innere freie Wesenheit sein könnte. Wie aber ferner wir viele Gedanken und Phantasiebilder haben, und in diesen das Bewusstsein sich bethätigt, so nenn' ich die einzelnen Geister Strahlen und Ideen des göttlichen, und wie wir Narren wären, wenn unsere Vorstellungen in uns ihr Wesen trieben, ohne dass wir über sie übergreifend bei uns selbst und einheitliches Ich wären, so verliert auch Gott sich nicht in seiner Offenbarung, sondern hat und gewinnt ewig in ihr und über ihr sein Selbstbewusstsein. Ist Ihnen denn Ihr eigenes Ich nur eine Hypostasirung der Vorstellung der Einheit, oder haben Sie dadurch allererst Vorstellungen, dass Sie ein Ich sind? Ich hoffe, ich habe Ihnen nun **) gezeigt, wie die Einheit im Unterschiede und doch als Einheit wirklich sein kann, und meine Gottesidee weder pantheistisch noch deistisch ist, sondern eine solche, für die wir Gottlob noch kein Wort haben, was sich auch der Gedankenlosigkeit fertig in die Hand gäbe. Die Spuren dieser Anschauung ziehen sich aber durch die ganze Geschichte der Religion und Philosophie, und im Christenthum, sowie bei Jakob Böhme und Jordan Bruno geht sie leuchtend auf. Mein versprochenes Buch wird diess darstellen.

Sie sehen, ich gehe nicht bloss bis einige Decennien, sondern sogar bis einige Säkula vor Kant zurück; allein nach meiner Auf-

*) !! D. Red.
**) ?? D. Red.

fassung gibt es einmal in der Geschichte der Philosophie gar keine Vergangenheit, und dann ist die Linie der Entwickelung weder die gerade, noch die in sich zurückgebogene des Kreises, sondern die Spirallinie, welche zwar die frühere Richtung wiederholt, aber dabei weiter und tiefer geht. Zugleich stellen Sie mich auf die rechte Seite der Hegelianer. Dass man dort die Hegel'sche Logik eine Abstraction nennt und die Hegel'sche Methode verwirft, dass man dort dem allgemeinen Begriffswesen gegenüber die Rechte der Individualität und der Sinne geltend macht, ist mir neu, es soll mich aber freuen, wenn ich in diesem Lager Bundesgenossen finde.

Sie klagen mich etwas verdriesslich an, dass ich mich wieder auf die „alten, längst abthanen" Beweise für das Dasein Gottes stütze. Sie wissen, dass auch Hegel eine Revision derselben vorgenommen und sie wieder für seine Lehre verwandt hat, und werden mir wohl ein Gleiches gestatten. Wenn Sie wollen, so steht Ihnen ein Aufsatz hierüber für die Jahrbücher zu Gebot. Sie stossen sich besonders daran, dass ich sage, der Zweck setze eine Intelligenz voraus; allein, wenn ich z. B. sehe, wie das Auge im dunkeln Mutterschoosse für das Licht bereitet wird, und weder das Licht das Auge, noch das Auge das Licht gemacht hat, aber beide für einander da sind und die Gesetze des einen dem anderen entsprechen, so muss ich hier eine *ordo ordinans* annehmen, und das ist eben die Intelligenz; Intelligenz aber ohne ein intelligentes Subject ist jenes Lichtenbergische Messer ohne Klinge, dessen Stiel abhanden gekommen.

Ich soll auf dem Standpunkt der Orthodoxie und des historischen Dogmatismus stehen, da ich behaupte, dass das Christenthum einen Gott lehre, welcher Subject ist. Da könnt' ich eben so gut sagen, Sie seien ein Stieranbeter, weil sie über den Apisdienst eine Ansicht ausgesprochen! Das ist ja keine Philosophie, sondern eine ganz einfache historische Annahme, dass im Christenthum Gott als Geist angebetet wird. Zeigen Sie mir, wo Christus einen bewusstlosen Gott lehrt, und Sie haben mich von einem historischen Irrthum befreit; bis dahin bleibt es bei dem obigen Satze!

Schliesslich steh' ich auf Seiten der Reaction gegen das philosophische Streben der Gegenwart. Ich war es mehr gewohnt, zu den revolutionären und destructiven Geistern gerechnet zu werden, und es freut mich, dass einmal eine andere Stimme laut wird. Ja ich reagire gegen das Bestreben, welches aus Hegel und Feuerbach ein fertiges Dogma des Unglaubens machen will, so sehr ich die Geisteskraft und den Wahrheitsmuth beider Männer verehre; ja ich reagire gegen den reinen Begriff, der nichts begreift, und will ein anschauendes Denken und concretes Leben; ja ich reagire dagegen, dass man in der kahlen Verneinung ein Heil suche, ich will die sittlichen Lebensformen nicht aufgelöst, sondern mit dem rechten Inhalt erfüllt haben und meine, man solle das Neue aufbauen, das Bessere bringen, so werde das schlechtere Alte von selbst verlassen werden; ich reagire gegen die Ansicht, als ob mit einer

socialistischen Formel oder einer politischen Institution die Welt gerettet werde und will vor Allem humane Bildung der Individualitäten und eine sittliche Wiedergeburt.

Vor dem Schein eines Kokettirens mit dem religiösen Dogmatismus, wie ihn die jetzigen Machthaber, nach Ihrer Behauptung, fordern, schützt mich mein seitheriges Leben; ich habe stets offen und ehrlich meine Ueberzeugueg ausgesprochen und werde es auch fernerhin thun; denn ich weiss, dass auf der Wahrhaftigkeit allein die Grösse des Geistes und der Werth des Herzens beruht. In dieser Beziehung sind wir einig, und darum drück' ich Ihnen grüssend die Hand und wünsche Ihnen und Ihrer Zeitschrift ein gedeihliches neues Jahr!*)

Giessen, im December 1846.

Moriz Carriere.

*) Dem Wunsche meines verehrten Freundes gemäss, erscheint die obige Entgegnung noch im letzten Hefte dieses Jahrgangs, für dessen letzten Bogen der Aufsatz eben noch gerade zur rechten Zeit eintrifft. Ich gestehe, dass die Gegenbemerkungen des Herrn Verfassers, die übrigens den eigentliehen Kern meiner gegen seinen Standpunkt erhobenen Einwürfe bei Seite liegen lassen, mich in dem meinigen nicht schwankend zu machen, noch auch meine ausgesprochenen Bedenken wesentlich zu alteriren vermögen. In positiver Weise meinen Gottesbegriff zu entwickeln, und darzuthun, dass das Absolute mir keineswegs ein „blosser Gedanke desM enschen" ist, muss einer demnächstigen anderen Gelegenheit überlassen bleiben. An der Richtigkeit des Schlusses auf den Apisdiener wird mir der Herr Verfasser einige Zweifel zu hegen erlauben! Was aber das von dem Berliner Eckensteher erborgte Wort: „bange machen gilt nicht" angeht, so mag's dahin gestellt bleiben, ob ich ihm dasselbe, namentlich um des Schlusses seiner Entgegnung willen, nicht zurückzugeben berechtigt wäre! Dass die Anspielungen auf das fertige Dogma des Unglaubens, die kahle Verneinung, die Auflösung sittlicher Lebensformen und das Messiasthum socialistischer Formeln oder politischer Institutionen, welches an die Stelle humaner Bildung der Individuen und einer sittlichen Wiedergeburt treten solle, in Beziehung auf mich gesagt seien, kann ich um so weniger glauben, als ich mich über diese Punkte und ausserdem über mein Verhältniss zu Feuerbach anderwärts bereits deutlich genug ausgesprochen habe, um damit den religiösen und sittlichen Gehalt meines Standpunkts zu documentiren.

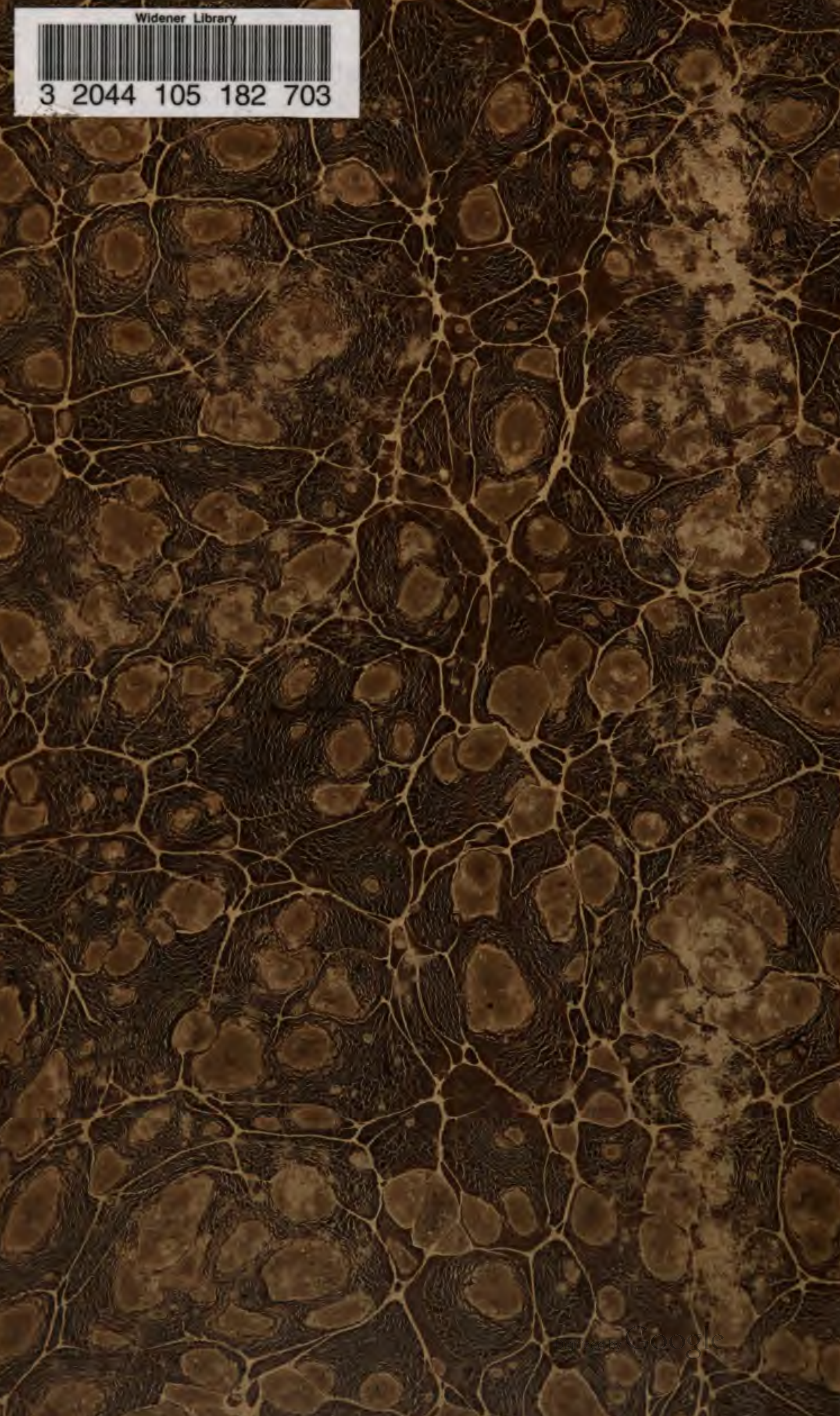
Worms, den 18. December 1846.

L. Noack.

Druckfehler.

Im vierten Heft:

Seite	76	Zeile	3 v. u.	lies Parmenides statt Permenides.
„	144	„	12 v. o.	sind die Worte dass ich zu streichen.
„	236	„	9 v. o.	lies gentil, statt gantil.


Widener Library
3 2044 105 182 703